HOUXIANDAIXING DE ZHEXUE HUAYU

后现代性的哲学话语

——从福柯到赛义德

汪民安 陈永国 马海良 主编



浙江人民出版社

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

后现代性(Postmodernity)是六十年代以来由福柯和德里达等人推动的思想潮流。它对西方的形而上学、本质主义、总体性持一种激进的批判态度，同时也动摇了主体、理性、真理、语言、历史等概念的稳固的现代性内涵。最终，后现代性表现为一种祛伪式的哲学形式和知识形式。本书收录的是后现代理论中堪称经典的文献，正是这些理论家及其著述，刻写了后现代进程中无法抹擦的痕迹。

ISBN 7-213-02080-3

9 787213 020803 >

ISBN 7-213-02080-3/B・74
定价：35.00元

后现代性的哲学话语
——从福柯到赛义德

汪民安 陈永国 马海良 主编

浙江人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

后现代性的哲学话语：从福柯到赛义德/汪民安，陈永国，马海良主编．-杭州：浙江人民出版社，2000.11(2001.12重印)
ISBN 7-213-02080-3

Ⅰ.后… Ⅱ.①汪… ②陈… ③马… Ⅲ.哲学学派，后现代主义-哲学思想-文集 Ⅳ.B089-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2000)第31847号

后现代性的哲学话语

——从福柯到赛义德

汪民安　陈永国　马海良　主编

出版发行　浙江人民出版社
　　　　　(杭州体育场路347号)
经　　销　浙江省新华书店
激光照排　杭州天一图文制作有限公司
印　　刷　杭州出版学校印刷厂
开　　本　787×960　1/16
印　　张　29.75
字　　数　42.3万
插　　页　2
印　　数　3001-6500
版　　次　2000年11月第1版
　　　　　2001年12月第2次印刷
书　　号　ISBN 7-213-02080-3/B·74
定　　价　35.00元

如发现印装质量问题，影响阅读，请与印刷厂联系调换。

HOUXIANDAIXING DE ZHEXUEHUAYU

C O N G F U K E D A O S A I Y I D E

出版前言

后现代是60年代在西方出现的哲学和思想潮流，它深受尼采、弗洛伊德的影响，而表现出深刻的怀疑主义和反本质主义倾向。后现代的批判目标是西方形而上学传统和理性主义传统，它旨在将这种形而上学信仰体系捣毁。后现代的最主要代表人物是法国哲学家米歇尔·福柯和雅克·德里达，正是他们的思想和著述使后现代思潮迅速地传播开来。直到今天，后现代理论在西方的人文科学领域仍然有着决定性的影响。

近10年来，后现代在中国引起了极大争议，对后现代有种种不同的理解和评价。基于此，我社组织翻译、出版了《后现代性的哲学话语——从福柯到赛义德》，所选作者均为后现代思想的代表人物，所选文章也是反映他们核心思想的论文及代表作的节选。我们推出这样一个后现代选本，是为了向中国读者提供后现代理论的诸种声音，以期引起对后现代思潮更深人的讨论。

后现代是一种西方思潮，它本身十分复杂，也十分艰涩，书中的观点并不代表出版社的观点，我们只是给学界、给读者提供一个了解西方当代思想的选本，以资借鉴，从而推动我们自己的学术进步。

浙江人民出版社

2000年10月

后现代性的谱系

长期以来，我们生活于总体性的信念中。总体性是什么？在尼采之前，总体性如此普遍，如此深入人心，如此自然而然，以至我们对待它就像对待每天呼吸的空气一样，我们从不对它质疑、反诘，从不对它投以好奇的一瞥，它从未成为我们的知识对象，从未等待我们的清理、打扫，从未引起我们的驻足，总体性是我们所思、所为的毋庸置疑的指南。确确实实，总体性犹如空气，我们每天都在呼吸它，受它支配，听命于它，但是我们从来没有看见它，而且我们根本就没有看见它的意图、打算和心愿。

我们可以从身体的角度来观察一下总体性的活动机制。身体因为纳入了一个总体性的框架内而丧失了其肉体性，总体性要求局部环节牺牲、忽视它的部分本性从而流畅和谐地融入它的构架内。在此，身体不是自治性的，它应屈从于一个更高一级的系统，它被归并入一个大的组织内。在这个总体性的组织中，那些外溢式的，与该组织有冲突性的粗暴强力就应被砍掉、除去和灭绝，总体性要求的是秩序、纪律，它需要因果式的逻辑链条，它需要在理性的轨道内的解释说明，它需要相互连接的论证分析，它需要一环套一环的紧密的同质结构。身体，因为总体性的这些内在要求，这些内在压力，它呈现的就是理性器官的一面，它被视作是意识的载体，我思的物理器官；它等同于头脑、思维和认识，等同于一个知识主体和理性主体。这样，身体才能容纳于高级的秩序体内，才能获得恰如其分的位置，才能确保一个正常的知识体的流通运转。

在此，我们清楚地看到，总体性压制了身体的感性面，身体只是将自己

交付于一个理性他者，交付于一个无法目击到的理念，交付于高高在上的上帝或者魂灵。身体在此是第二性的，它需要被管制、被束缚、被理性引导，被魂灵鞭打，而身体内在的潜能，它的活生生的欲望，它的蓬勃的本能，它的粗糙的肉体性，在总体性的框架内，只好委屈地收藏起来，隐而不现。

从某种角度上说，总体性等同于形而上学，它们压抑和迫害一切异质性的东西，阻滞一切节外生枝的活力。它们对待身体的态度，也就是对待一切异质性的态度，是对待一切感性物的态度，身体不过是感性物的一个特例而已。在总体性和形而上学那里，身体、感性、欲望、迷狂、疯癫、邪念，因为它们的变动不拘性，因为它们充分的活力生产，因为它们外溢的莽撞蛮横，因为它们草率的强力意志，因而，它们必须被绳之以法，从而确保总体性的通畅，确保理性的威权，确保秩序的严谨，确保真理的贯彻实施。

这就是总体性的信念，是我们不由自主深陷其中的形而上学公理，也是我们毋庸置疑的日常生活指南。从柏拉图开始，它就深入人心，像地貌一样沉积下来，谁还会对这种深厚而久远的哲学地貌进行无礼的翻掘呢？

然而，在形而上学的彬彬有礼的绅士般的哲学传统中，一个粗野的村夫闯进来了，他抡着斧子大砍大杀，他尖锐地咆哮，发疯似地颤抖，偏执地斥骂，形而上学成为他去之而后快的疾病，这就是尼采的形象。尼采不仅仅使形而上学转向，他还根本性地使之扭断。尼采，这个哲学另类和不可一世的孤傲天才，使柏拉图以来的哲学传统坍毁了。如果说，我们今天的后现代性潮流正是对形而上学的诋毁的话，后现代性正是将形而上学视作对手的话，我们不得不承认，正是尼采播下了后现代的理论种子，点燃了埋藏于地底的蓄势待发的突突的后现代火苗，这种火苗，我们今天已经十分清楚，是由德里达和福柯使之变为熊熊燃烧的状态的。

我们还是从身体着手看看尼采和形而上学的根本分歧。这种分歧不是有限的分歧，不是可以通过有限的妥协而加以弥补的分歧，不是在另一个更高级的系统内可以化解的分歧，这种分歧是毅然决然的，是没有余地的，是水与火式的分歧。尼采挑衅式地指出，身体应从理性组织中解放出来，它不再是一个收缩式的小心翼翼的惟恐出错的依附性器官，身体应勇于承认它

的肉体性，承认它的感性，承认它的生物性。尼采第一次为身体中的活力正名，为身体中强健的创造性，为身体中潜藏的能量、欲望、野性正名。身体在某种匿名的力的带动下舞蹈起来，它无所顾忌，目空一切，敢做敢为。它断然剪除了与上帝的牵连，与灵魂的牵连，与意识的牵连，与知识的牵连，它的重心不再处于上部，而位于下部。正是身体以及类似于身体的异质物的这种放纵性，这种迷狂和莽撞，总体性的大坝，形而上学的牢固堡垒才被冲垮。正是在此，我们才触摸到了后现代性的脉搏，它不是别的，它只是一种异质性的爆炸式释放。

总体性的内核是本质主义。本质是一块巨大的支撑性基石，形而上学就是在这块基石上缜密地搭建的。它布局严谨，层层衔接，结构紧凑，井然有序。它是一个等级分明的巨型系统，是一个控制性的大厦，是一个内敛的支配机器，有巨大的吞噬能力和整合能力。形而上学的力量之源，它的交汇点，它的核心就是本质、起源。事物总是围绕着它生长、裂变、演进、蔓延。本质通常处于感性之外，它无法目击而又无处不在，它一会儿是理念，一会儿摇身一变为上帝，一会儿又是极其自信的“我思”，在某个具体的历史瞬间，它甚至可能是一个抽象化的个人，也可能是个匿名的信念或物事。本质具有毋庸置疑的优先性，它总是先人一步，高人一筹，它的派生物、奠基于其上的枝枝叶叶，总是围绕着蓓蕾似的本质发芽、生长、绽放，它们对本质的偏离是有限的偏离，对本质的损耗是有限的损耗，对本质的污染是有限的污染。本质是伟大的秘密之所在，是运动、位移、摇晃的支点之所在；本质是阳光尚未升起的地平线，是波涛滚滚的大海底下的暗流。本质既由于它的隐蔽性，又由于它绝对的优先性，它需要复原，需要耐心地求证，需要反复地回溯，需要破除迷雾般的倒逆。因为这样毋庸置疑的种子性，本质就成为知识的目标，知识所意图采摘的果实。本质主义就成为恒久的认识论、信念和哲学形式。

但是，这样一种起源式的本质论，它的优先性和高贵性，遭到了全面的质疑和讥讽。尼采嘲弄而又有点恶作剧地指出，人的起源处站立着的是猴子。后现代理论正是将本质作为一个巨型幻觉来祛除的：不存在某种单一

起源物，不存在某种确定无疑的同一性和纯洁性，万物没有共同起源，或者说，万物的起源各个有别，它们成千上万，互不关联。在所谓的本质处，站立着的是偶然、机遇、运气和莫名其妙的怪诞。本质不是必然的，不是不言而喻的，它不过是后来者的臆想、幻觉，是别有用心的累积和混淆视听。本质最终是卑微的，是微不足道的，自命不凡的本质不过是些小把戏，小花样，小计谋。

表象取代了本质，差异代替了同一性，物质代替了理念。这是后现代性对本质论的最尖锐的清理，正是在此，形而上学大厦倾倒了，形而上学的那块本质性和控制性基石被清除了，理性链条和逻辑绳索解开了，表面不再为一个幻觉式的本质所支配，表面理直气壮地成为表面本身；细节不再委屈地跻身于体系之间，细节也能独自活动、闪现、发光。严密的系统组织现在为一种平面式的无政府的差异系统所取代。差异，绝对的差异，是后现代性的律令，差异搅乱了一切等级制，搅毁了一切的支配与屈从，搅毁了一切的霸权与反霸权，搅毁了一切的绝对性和同一性。差异正是本质主义的不共戴天的仇人，是它的死敌，本质主义是严肃、残酷、冷漠无情的，差异展现的则是嬉戏的脸孔，它是宽容、平等、轻松和诙谐的，它是欢闹的，笑声朗朗的，是开放而又无拘无束的。因为它没有本质、起源，它就没有需要臣服的国王君主，它也没有回溯、求索、复原的崇高而痛苦的使命。最终，差异让事物返回事物本身，让事物从对他者的依附中解脱出来，让事物摆脱其固有的臣属性。物与物之间，或者，让我们更贴近德里达的意思，符号与符号之间，铲除了令人生厌的因果关系，它们之间只是纯粹的无功利性的嬉戏关系。在这种嬉戏的系统里，只有无始无终的符号播撒，只有自发的爆炸性的文本力量。播撒和爆炸，却没有方向感，没有引爆的内核，没有能量起源，它们是无拘无束的突破，是空洞而放肆的邪恶逾越。

对本源的清理也就是对真理的清理。本源和真理是一体式的，本源正是真理之所在，本源的优先性就在于它自恃的真理性，它总是正确的源泉。现在，那个毋庸置疑的本源消失了，那个派生性的内质被视作是卑微的，被视作是幻觉、发明，被视作是庸碌的差异项，那么，它的品质，它的真理性也

随之坍毁了。真理，因为它的绝对性、自我确证性和独一无二性，还因为它的高贵性和优先性，毫无疑问，它也是控制和压抑式的。真理总是以虚假为前提，它是在同虚假的嗜血斗争中确立的，真理总是植根于坚实的土壤，它毫不松动，毫不摇晃，毫不颤抖；它稳固而自信，它既是知识搜寻的目标，也是知识活动的依据，知识总是在真理的轨迹内起舞，脱离了真理，知识就失去了航向，变成迷途的无所作为的羔羊，最终，知识就丧失了作为知识的凭据。

那么，那些假象，那些为真理所排斥之物，那些无从定型，无法纳入真理轨道内部的异质物就要遭到践踏，遭到永久的流放吗？真与假水火不容吗？我们真的要顺从这种霸道的、一神论的真理观吗？尼采首先发现了真理的不稳性，真理的绝对性让位于相对论：真理不是纯净无瑕、光明剔透的；真理不是地球外部的闪耀的恒星。真理总是被污染，被权力和欲望所污染，真理因而是即刻、暂时和瞬间的。这样，真理就失去了古典意义上的真理性，它见风使舵，任人支使，听命于时势，听命于权力，听命于具体的环境，最终，真理总是和利益相结合，它是利益的托词、借口，它不再是亘古不变的教条、法则，不再是无往不胜的指南，不再是确定无疑的信念。真理是福柯意义上的一种事件，一种社会网络中的话语实践，一种具体而微的权力工具，一种操纵性的隐秘手段；它是社会空间内权力游戏的道具，是遮人耳目的伪真理，是一种纯形式的真理，是人为指派的强加真理。真理总是假借真理之名，进而掩盖它的虚假、相对性、闪烁其词和临时性。没有永恒的真理，只有永恒的真理借口，这种真理借口的背后是统治、操纵、压迫、支配，最终只是狡诈的利益要求。对待真理的恰当态度是：剥掉它的面纱，让它赤裸裸地暴露它的野心、欲望和权力。真理的重量等价于飞溅的唾沫。

真理不再像暗礁一样埋藏于大海的深处，现在，吸引我们目光的只是一览无余的海面。于是，我们回到了表面哲学，这正是后现代性抛弃本质和真理的必然归途。本质和真理要么位于底部，要么位于上部，它需要纵向的挖掘和搜索。但是，表面哲学既不俯视，也不仰视，它只停留于表面，停留于平静的对象外观，停留于纯粹的外部性和物质性。它破除了内／外模型，

高/低模型,它摒弃了深度迷信。在此,我们碰到了鲍德里亚的理论。外在的符码、模型、幻象不再是本质和真理的显现、发光、反映,它不再是冰山浮出海面的一角,它不再是影子式的辉光,它有自身的重量、厚度、物质性,它不再是再现性的手段,它就是它自身的对象。符码和幻象终于不是轻浮的记号,它开始有了自己的密度、力量。在鲍德里亚这里,古典的再现论不是简单地摒弃了,而是彻底地逆转了。符号、模型、幻象,这些一度认为是二度呈现物的东西,现在则不可思议地成为决定性的东西。现实,那个被视作具体实在的生活本身,正是符号和模型的操纵结果:真实生活令人惊异地尾随着类像前行,大规模的类型符号在导引、在决定、在支配。

这同后现代性的语言论暗中契合,语言不再透明地照亮这个世界,它不是覆盖于这个世界的面纱,不是抵达物质世界的通道。语言自己掌握自己的命运,词开始发现了自身,它向自身折叠起来,向自身收缩、合拢、集结、凝聚,语言不再是事物的光彩、影子、窗户,它是自己的窗户,它折射自己,它不是在和外物的交往中表现、行动、逞强好胜,它是在自身内部,在词与词的关系中,在句中蹦跳的字词组合中,在无始无终的词语嬉戏中,在骚动与喧哗的文本中闪烁、跳跃、舞蹈。

语言现在不是事物的外在器官,语言就是物,语言组织了它的重量、密度和土壤,词开始在语言自身的土壤中发芽、成长、结果。语言是一个巨大的封闭性的差异系统,它停止了呈现,在一个密封的轨迹里尽情地嬉戏。词,斩除了它的外在概念意义,斩除了它的人为的外向所指,而保留了它的物理形态,保留了它的书写、声响、笔痕、印记。写作因而不是将再现作为目标,将透视作为目标,而是将字词、语言、符号帝国作为目标;写作即是构筑一个空的没有指令、没有管制、没有独裁的符号帝国。文本的物质力量不是借助于外物,不是借助于文本"再现"出来的力量,不是借助于文本运作于其中的机制;文本力量来自于纯粹的文本性,来自于神秘而玄妙的文本性,来自于莫名的符号系统,来自于一个坚不可摧的隐秘而孤独的符号世界。这个符号世界,这个匿名然而又有着丰富物质性的语言系统,它自我做主,惟我独尊,恍恍惚惚而又悠哉游哉。

在此，语言本身也构成一种知识对象，它构成一种客体，一种有待探究之谜，一个有待开发的知识矿藏。这样，语言不再被视作是一个自然的中介了，不再毫无疑义地被看做通达其他知识的途径了，不再是想当然地成为秘密知识的发光体了，不再确信为真理的敲门砖了。相反，语言现在成为遮蔽、掩盖、变形、混淆视听的盲目力量。语言，因为它的厚重性，因为它的自主性，因为它内部的差异与重复，它和世上的不计其数的知识并驾齐驱。它们并列于同一个平面，比肩而立。它不再是诸知识体的一个可通约的公分母了，不再是任一知识体可借助的照亮灯具了，不再是普天之下的一个公共财产了。语言，在后现代理论那里，有了自己的品质、特性、土地、家宅，最终，它构成了一个封闭式的无国王的王国。

主体一度被认为是语言王国中的国王，它掌管着语言的命运。它从几个方面控制和操纵着语言。主体凌驾于语言之上，语言是主体的表述、工具、手段，主体可以随意选择、运用、支配和宰割语言，主体首先是操纵语言的主体，语言的形态、面貌、节奏、韵律都有赖于主体的分类、挑选和清理。主体和语言的操纵和被操纵的关系，主体对语言的居高临下态度，在后现代性理论那里出现了戏剧性的逆转。语言不再是主体的功能，相反，主体则成为语言的功能。语言是一个有巨大吸附力的陷阱式的体系，主体被语言吞并，收起了它由来已久的飞扬跋扈，在语言面前躬腰垂首。语言，以其物质力量，以其完善的系统性，以其顽劣的惰性，将主体卷入、收藏、刻写其中。在巨型的语言的吸附力量面前，我们这些主体难道不是陷入手足无措的地步吗?我们这些主体难道不是经由语言跨入了异化的门槛吗?难道不是陷入了拉康式的符号秩序中从而付出臣服的代价吗?难道不是在一个规范化、条理化的系统内遵纪守法吗?难道不是类似于一个身陷囹圄式的语言囚徒吗?我们说，我们写，我们的日常生活，我们存在意义上的生存，不都是处在一个规范化的先在的语言世界之内吗?我们夸大的主体，臆想的主体，膨胀的主体，最终不得不令人沮丧地承认，也是一个卑微的主体，低贱的主体，盲目的主体。

主体不仅是卑微的，还是分裂的。精神分析学告诉我们，主体内部不再

是统一的，完整的，不再由“我思”、由意识来整体性地把握、持存。主体内部蕴藏着凶猛的不可遏制的能量，它气势汹汹，横冲直撞，不可一世，难于驾驭。主体内部流淌着的是差异的血液，它们构成诸力的冲突嬉戏；主体都潜藏着疯狂性，欲望英雄总是那些精神分裂症患者。主体不再是认知主体，它再也不可能确保它对于外物的恰当测量估算了，它不再成为一个中心点，万事万物不再汇聚于它的心中，供它思考、认知、判断、分析、作结，它不再成为一个焦点，成为天地中惟一的灵性，成为吞吐吸纳测绘大千世界的标尺。“我思”不再被看做是统一而绝对的起点，相反，主体内部，那个作为主体的标签的意识内部，则是盲乱而无形的；它颠三倒四，为所欲为。它是一个无政府式的器官，按照拉康的说法，主体内部出现了能指和所指的脱节。与其说主体是个运转正常的我思机器，毋宁说它是个失去控制的欲望机器。

主体刻写于语言之内，主体内部混乱而无序，这种卑微而盲乱的主体观直接导致的后果是写作者的退场，作者不再被认为是文本的操纵者，与其说他控制、主宰着文本，主宰着世界，不如说他是文本网络中的一个节点。罗兰·巴特断言，在汪洋大海般的文本漩涡里，作者死了。然而，更为耸人听闻的说法是人之死，人即是“我思”意义上的主体。福柯发现，对于人类和知识来说，人不是最常见也不是最古老的问题，人只是近期的一个知识发明，知识并非总是环绕着人及其秘密而运作的，人的出现，人的产生以及有关人的全部概念和知识体系只是在漫长的历史长河的某些瞬间诞生的，它只是偶然性的产物，是某种信奉人类中心论的知识形式的产物，既然它的出现是突然的，它的消失也将是指日可待的。

那么，这种漫长的历史是不是片断式的、不可预料的、断裂的？正是如此。后现代理论对那种线性历史不以为然。线性历史观旨在缝合历史的缺口，它将历史纳入规律性的轨道，它监测历史的足迹，标出历史进展的曲线图。在这种曲线图中，依据重复，依据起伏，依据想象而成的因果律，还依据一些剪裁、省略和毫无憾意的对细节的冷漠忽视，历史就构成一种顺势而下的江流。历史背后耸立着的是理性动力，这样一种历史被赋予一种平衡性、稳定性、连接的惯性和惰性，它是可以预料的，是可以被学科知识测绘的，各

种各样的编撰史因而就有其完备的律令、细则和信心，因而也就有了历史学的合法性和基础。古典历史学的信念即是统一性、连续性和规则，它对此深信不疑：在纷乱的碎片中，有一种隐蔽的质的同一性，这些碎片正是在这一点上才可以朝着一个方向聚集起来。

这样一种历史观与后现代理论的历史观不折不扣地对立起来。对于后者来说，历史的碎片仅仅是碎片而已，每一个碎片都有完全的自足性，它们之间既没有一根彼此牵连的逻辑绳索，也没有一个巨大的统一性支配潜能。历史，无论是哪一种类型的历史，都充满着沟壑、断裂、歧路、迷途。历史不是会聚式的，不是有方向感的，不是有目的的和规律的，不是和着韵律节拍的，当然也不是一个强力意志颇费心机地操纵编排的。历史充满着机遇、偶然，它是零碎、散乱和细节式的。它总是忽然变向，出尔反尔，躁动不安，反复无常；它一会儿和风细雨，一会儿剑拔弩张；一会儿缓缓前行，一会儿大步流星。历史的步伐永远没有节拍，历史的成分也永远不是同质性的。它充满着杂质，充满着各种各样无法区分的调料，充满着众多的冲突、抵牾、纠纷、矛盾。没有一种同质性的历史，只有一种喧哗而骚动的历史；没有一种秩序井然的历史，只有一种歧路芜杂的历史；没有一种总体性的历史，只有一种细节和片断的历史；没有宏大的历史，只有具体而微的历史。

这样，历史编撰学——它有某种系统本能——毋庸置疑地就充满着冷漠的表情，它对细节视而不见，对异质性熟视无睹，对他性进行排斥流放。历史编撰学依据的不是具体性，而是想象般的主观性，这种主观性伴随着压抑、偏见、好恶，它还充满着人工意图、策划和阴谋，它是选择性的，功利性的，它充满着省略。在历史教科书的背后，还有沉默的部分，还有有待申诉的部分，还有地底岩浆，还有一个巨大的、无法被吞噬和吸纳、也永远不可能被吞噬和吸纳的隐晦角落。这就为福柯式的考古学设下了使命，考古学不是别的，它正是要使那种历史中的沉默体、边缘体、异质物重现、出声，要让它们呼喊或细语，要让一切怪异物合法化。

这种总体性历史当然是书写的，它构成一种压迫式的知识形式。历史和知识正是统一于叙事中，叙事是二者的结合面；历史编撰采纳的是叙事形

式，知识采纳的也是叙事形式，存在着某种叙事形态的总体性历史，也存在着某种叙事形态的总体性知识。利奥塔将这种总体性知识称之为元叙事，他还明确地断言，后现代正是对于元叙事的质疑。叙事依赖于历史哲学，它将它的缓慢演进拴寄于真理，拴寄于合法化规则，拴寄于宏大叙事。这种宏大叙事结构紧凑，环环相扣，步步推演、知识依赖于某种严密的工具论展开，它的起点是威权，是公理，是不容置疑的基础知识，因而，这种宏大叙事的派生物是同质性的，因果性的，逻辑性的。后现代知识正好是对任何一种合法化的质疑，是对启蒙知识、理性知识、可通约知识的极度不信任，是对大理论的拒斥。后现代知识信奉维特根斯坦式的语言游戏，信奉差异，信奉歧义，信奉多元性，信奉微观性。局部知识无须借助于宏大叙事，无须借助于共识、真理和普遍性，它不再依赖于规则、标准、原理，它不再在解放、幸福、科学的巨型迷信中徜徉。相反，它的潜能是史无前例的实验、生产、求新，它容忍而且激励任何一种异质性。正是在此，少数派的知识，无法纳入普遍通约性的少数话语，应享有存在的权力，应享有公正的位置，它们不应被漠视、被出卖、被利用、被异化、被压制，这样，这种知识的差异拜物教，在政治上所引发的后果就是对极权主义的诋毁——极权主义的哲学核心则是不折不扣的普遍主义，它压制和迫害一切非议、歧见、悖谬。而且，具有讽刺意义的是，极权主义总是埋藏着一个巨大的合法性基石，正是这个基石，构成总体性迷信。在政治上——如果我们非要将后现代性引入政治中的话——后现代性开启的空间是那种旧式的古老的自由主义，然而，这仅仅是一种局部的自由主义，因为我们在这里还发现，主体、理性等自由主义要素消失了，我们现在回到的主体不是认知主体和真理主体，而是欲望、本能式的主体，是一个丧失古典主体性的主体。与其说这是个主体，不如说这仅仅是个躯体，这样，我们再一次回到身体上来。我相信，从哲学和认识论而言，后现代性正是以绝对的差异来回击形而上学和总体性；从政治、实践以及活生生的日常生活而言，它即是以身体来对抗主体，身体也许是后现代性或明或暗的真正目标，真正的焦点所在。

后现代性要破除各种各样的迷信，这同时包括科学迷信和上帝迷信。

后现代知识观即是对科学迷信的破除，它属于后现代的认识论；后现代身体观即是对上帝迷信的破除，它属于后现代伦理学。上帝不再仅仅是基督教意义上的上帝了，在此，它是多位一体的圣祠，它同时包括本质、起源、理性、真理、灵魂，而身体正是对这一切的狂暴冲击；身体，以其肉体性，以其感性，以其瞬时性，以其自然性，以其大地性，以其享乐性，聚结为后现代的火药筒，最终爆炸式地摧毁了形而上学体系。

后现代性的使命，它的伟大的历史实践，就是要让身体回归身体，让身体重享自身的肉体性，让身体栽植快感内容，让身体从各种各样的依附中解脱出来。于是，这样的后现代目标——我们称之为这个时代的伦理学目标——就具有硬币般的两面性：它既是摧毁性的，又是生产性的。福柯的理论堪称摧毁性的，它具体而微地摧毁了各种各样对身体的规训机器，这包括律法、监狱、理性以及无处不在的控制性话语实践；德勒兹的理论则是生产性的，身体在此则是永不停息的欲望机器，它活力四射，外溢莽撞，它是一架脱轨的无人驾驶的高速列车。欲望行动在本质上不是弥补性的，不是对匮乏的填充，相反，它是冲动性的，生产性的，它的气质是狂野，它的行为是胡作非为，它的领域是游牧，它的节奏是奔突，它的风格是革命，它的使命是解放。结果，永远流动的欲望机器冲垮了一切既定的秩序，不论这种秩序采纳的是什么形式，只要它是僵化的形式。就此，欲望机器最终生产的是一个欲望乌托邦，身体乌托邦，快感乌托邦。

后现代性正是这样以一种反乌托邦的形式构想了乌托邦，以一种反希望的形式构想了希望，以一种反伦理的形式构想了伦理，以一种反上帝的形式构想了天堂。

汪民安

1999年12月于北京

目　录

后现代性的谱系 1

福柯/德勒兹

人文科学　米歇尔·福柯著　马海良译　1

反俄狄浦斯：资本主义与精神分裂症（节选）

吉尔·德勒兹　费利克斯·伽塔里著　王广州译　36

何谓哲学·导言　吉尔·德勒兹著　王广州译　59

德里达/解构主义/《泰凯尔》

延异　雅克·德里达著　汪民安译　67

书的终结和文字的开端　雅克·德里达著　陈永国译　95

过程中的主体　朱丽娅·克里斯蒂娃著　陈永国译　120

拉康主义/女性主义

镜像期：精神分析实践中所揭示的"我"的功能构成

雅克·拉康著　汪民安译　173

弗洛伊德以来文字在无意识

或理性中的作用　雅克·拉康著　陈永国译　180

非"一"之性　露丝·伊丽格瑞著　马海良译　214

话语的权力与女性的从属（访谈）　露丝·伊丽格瑞著　马海良译　222

模仿与性别反抗　朱狄斯·巴特勒著　赵英男译　235

后现代主义

后现代状况:关于知识的报告(节选)
让-弗朗索瓦·利奥塔著 程小平译 251
历史的符号 让-弗朗索瓦·利奥塔著 胡继华译 284
象征交换与死亡 让-鲍德里亚著 马海良译 302
仿真与拟象 让-鲍德里亚著 马海良译 329

重估后现代性

尼采:后现代性的开端 于尔根·哈贝马斯著 汪民安译 346
走出主体哲学的别一途径:交往理性与主体中心理性的对抗
于尔根·哈贝马斯著 陈永国译 366
一致性还是客观性? 理查·罗蒂著 赵国新译 393
福柯与德里达 爱德华·赛义德著 汪民安译 410

后　记 458

人文科学※

米歇尔·福柯 著
马海良 译

知识三面观

现代思想认为,人的存在方式使自身能够扮演两个角色:他既是所有实证知识的基础,又毫无例外地加入经验客体之列。这与人的一般本质无关,而是自19世纪以来几乎不证自明地充当我们思想基础的那种历史先验性所使然。这一事实对于确定"人文科学"(human sciences)亦即以经验客体的人为对象的一套知识("话语"一词具有很强烈的意味,不可能比"知识"更中性)的地位而言,无疑具有决定性的作用。

首先应该看到,人文科学并没有继承一块已经划出、也许经过全面丈量但允许休耕、允许它们用实证的方法和最终变得科学的概念精耕细作的属地。18世纪并没有以人类的名义或人文的名义给人文科学传下来一个让它们去涵盖和分析的外围明确、内部空着的空间。人文科学穿越的这个认识论领域不是事先划定的,无论17世纪或18世纪,哲学、政治或道德选择,所

※ 本文选自米歇尔·福柯的《词与物》。《人文科学》是《词与物》的最后一章,也是非常引人注目的一章。福柯正是在这里宣布了"人之死",并对人文科学作了颠覆性的考古学研究。——编者。

米歇尔·福柯(Michel Foucault,1926—1984),法国哲学家,奠基性的后现代思想家。毕业于法国巴黎高师。1961年以《疯狂与非理性:古典时代的疯狂史》(以下简称《疯狂与非理性》)获博士学位。1969年担任法兰西学院思想史教授。主要著作有《词与物:人文科学的一种考古学》(以下简称《词与物》)、《知识考古学》、《监禁与惩罚:监狱的诞生》(以下简称《监禁与惩罚》)、《性史》等。

有的经验科学，所有对人体的观察以及对感觉、想象或激情的分析，都未曾与人遭遇，因为人并不存在（不存在生命或语言或劳动）。由于某种理性主义的压力、某个未解决的科学问题、某些实践事宜，人们决定把人（不管是否情愿，但总算成功地）包括在科学的对象当中——也许还没有证明绝对可以把人归人这类对象当中——这时便出现了人文科学。当人在西方文化中构成有待构想和有待认识的对象时，人文科学出现了。毋庸置疑，每一门人文科学的历史出现都是由某个问题、某种需要、某些理论或实践序列的障碍所引发的：在心理学于19世纪逐渐形成一门科学之前，工业社会强加于个体的新规范无疑是必然的；在出现一种社会学思考之前，社会平衡乃至资产阶级建立的均衡格局自法国大革命以来受到的严重威胁无疑也是必然的。这些情况诚然可以解释为什么在如此这般的环境下、在针对如此这般的问题时，人文科学被阐发出来。自从人类开始存在并一起在社会中生活以来，无论孤立的人还是集团的人，竟然第一次成了科学的对象，但是不能把人文科学的这种可能性或简单的事实看做或当做一种舆论现象：它是知识序列中的一个事件。

这一事件是由知识的重新布置所产生的：生物抛弃了再现空间之后，在生命深处占据了特定的位置，在新的生产形式的突起中获得财富，在语言的发展中得到词语。在这些条件之下，的确应该出现关于人的知识，它应该有科学的目的，与生物学、经济学和语文学同时同源，因此它自然被看做欧洲文化史上经验理性迈出的决定性的一步。然而由于一般再现理论正在消失，把人的存在看做所有实证知识之基础而加以质询的必要性日益突出，所以必然会发生不平衡的问题：人成了所有知识据以构成确凿的直接证据的基础，更不用说成了对所有人的知识加以质疑的正当理由。于是不可避免地出现了双重冲突：人文科学与科学本身争执不休，前者毫不动摇地声称是后者的基础，科学本身只得不停地反过来寻找自身的基础，证明自己的方法，清洗自己的历史，全力抵抗“心理学主义”、“社会学主义”和“历史主义”；人文科学也与哲学没完没了地争吵，哲学反对人文科学幼稚地为自身提供基础，而那些人文科学则声称以前构成哲学领域的对象本应该是它们的当

然对象。

对上述方面必须有清醒的认识，但这并不一定意味着它们是在纯粹矛盾的情况下发展的；它们百多年来的存在和不知疲倦的重复并不表明面对的问题总是不确定的，它们实际上可以上溯到历史上一种极其确定的认识论排列。在古典时期，从对再现的分析工程到宇宙物质主题，知识领域是完全同质的；所有类型的知识无不通过确立差异来建立物质秩序，通过建立秩序来明确差异；数学如此，（广义上的）**分类学**如此，自然科学亦复如此；所有那些概算的、不完全的、基本自发的知识类型其实也是如此，它们在建构比较完整的话语或在日常交往中发挥着作用。同样的情况是，哲学家们以及"空想家们"为了开辟一条最概括的真理的必然之路，以不同于笛卡儿或斯宾诺莎的方式制造了那些长长的秩序链。可是从19世纪起，认识论领域变得破碎零散，甚至四分五裂。孔德式的线性分类和等级说盛极一时，这似乎是很难避免的事情，但是如果想把现代知识的所有分支都整整齐齐地码在数学基础之上，那就是仅仅让知识客观性观点支配所有的知识分支及其存在方式的实证性问题，支配在历史上曾经给予知识分支以对象和形式的可能性条件。

如果在这种考古学的层面上看问题，现代知识领域的秩序并不符合完美的数学化理想，也没有以形式纯洁性为基础展现一个渐次向经验性下移的长长的知识序列。应该把现代知识领地表现为一个三维空间；其中一维是数学和物理科学，这个序列总是与证据或真命题的演绎关联和线性关联。第二维是科学进一步把断裂但类似的成分联系起来，使它们能够确立相互之间的因果关系和结构恒量（如那些关于语言、生命、财富生产和分配的科学）。这两维构成一个共同平面，在不同的方向部位呈现出将数学应用于这些经验科学的领域或语言学、生物学和经济学等可以数学化的领地。第三维是哲学思考，它是作为同一性思想发展起来的。这个领域与语言学、生物学和经济学形成一个共同平面，我们正是在该平面上可以遇到且真的遇到过关于生命、异化的人和象征形式的各种哲学（首先出现于不同经验领域的概念和问题，后来被移置到哲学领域）；但是如果从某个非常哲学化的

观点对这些经验的东西提出质疑，也会遇到那些试图以自身的存在来说明生命、劳动和语言之定义的局部本体论。最后，哲学领域和数学化的学科领域构成另一共同平面，即思想的形式化平面。

这个认识论三面体排除了人文科学，至少可以说，任何一维或任何一面都找不到它们的踪影。但是也不妨说，三维之中包括了人文科学，因为在这些知识分支的裂缝或三维空间里，它们占有一席之地。这种境况（从某种意义上说是微不足道的，从另一种意义上说是特殊的）使人文科学与所有其他的知识形式联系起来，它们的目的是在一定层面上实现或利用数学形式化，这一目的也许受到某些拖延，但是始终没有放弃。它们进一步与借自生物学、经济学和语言科学的范式或概念取得一致。它们直接针对人的存在方式；哲学只在有限性层面上构想人的存在方式，而人文科学则以穿越人的存在方式的所有经验显现为目的。也许正是三维空间内的这种云翳不清的分布使人文科学殊难定位，使它们在认识论领域里的位置一直飘摇不定，使它们显得危机四伏且危及四邻。说危及四邻，是因为它们好像永远威胁着其他知识分支。的确，无论演绎科学还是经验科学抑或哲学思考，只要仍然停留在自身的领地里，就不会招致人文科学的“反戈一击”，就不会遭到人文科学的污染。但是我们知道，在建立将认识论空间的三个维度连接起来的中介平面时，经常会遇到什么样的困难；这三个严格界定的平面哪怕稍有偏差，都可能使思想跌入人文科学占据的领地，亦即陷人“心理学主义”和“社会学主义”或一言以蔽之的“人类学主义”的危险；倘若不能正确地看待思想与形式化的关系，例如不能正确地分析生命、劳动和语言的存在方式，这样的威胁就会立刻降临。在我们这个时代，“人类学化”是对知识的重大威胁。我们往往以为，人一旦发现自己并非创造活动的中心，并非空间的中心，甚至可能并非生命的顶峰和极致，就能得到自我解放。诚然，人不再独尊于世界王国之上，不再独霸存在的中心，但“人文科学”仍然是知识空间里的危险的中介。其实，这种状态往定是危机四伏的。正如经常声明的那样，细密厚实的对象客体并不能解释“人文科学”的困难性、飘摇性、不确定的科学性、类似哲学的危险性、对其他知识领域的模糊依赖性、永久的次要性和派生性

以及自称的普遍性。人文科学谈论的不是这个人的形而上地位或抹不去的超验性，而是它们置身的认识论配置的复杂性，它们与那个三维空间的持久关系。

人文科学的形式

我们现在必须勾勒出这种实证性的形式。通常是以数学关系来界定这种实证性的：要么使它尽量接近数学，把人的科学中可以数学化的一切全部收集起来，把不能接受这种形式化的一切都看做缺乏科学实证性的东西；要么非常仔细地把可以数学化的领域与不能如此简约的领域区分开来，因为后者是阐释领域，因为用于这一领域的方法首先是感悟，因为它环绕着知识的临床一级。这些分析之所以令人厌倦，不仅因为它们陈腐不堪，更因为无关题旨。用于人的这种经验知识形式（为了符合惯例，不妨先称之为“人文科学”，尽管我们还不知道在什么意义上和什么限度内可以称它们为“科学”）无疑可以与数学联系起来，像所有其他知识领域一样，这些人文科学可以在某些情况下把数学用作工具，可以对它们的某些程序和一定数量的结果予以形式化。最重要的事情莫过于了解那些工具，能够实施那些形式化并界定形式化的层面。具有历史意义的事情无疑是了解孔多塞（Condorcet）何以能够将概率计算应用于政治、菲歇纳（Fechner）如何界定感觉与动情之间的对数关系、当代心理学家们如何利用信息论理解习得现象。尽管所提问题具有特定性，与数学的关系（数学化的可能性或对所有形式化努力的抵制）似乎并不是具有特殊实证性的人文科学的构成性因素。这是因为：(1)从本质上看，其他许多学科（如生物学和遗传学）也有这样的问题，当然它们也许并不总是同样的问题；(2)最重要的是，在人文科学的历史先验性里，考古学分析并没有显示出任何新的数学形式，没有发现数学向人的领地的任何大幅度推进；相反，计算学似乎退隐了，似乎脱离了它的一元化领地，通过差异可能性最小的线性序列的联系，把生命、语言和劳动等经验组织形式解放出来。从这个意义上说，人的出现和人文科学的构成（哪怕仅仅是一种规划

形式)是与一种“非数学化”相关联的。完全可以反对说,设想为完整的知识体系出现的这种分离实际上并不是计算学的退隐，因为所论知识从未实际地实行数学化(除了天文学和物理学的某些方面);相反,它消失了,使数学可以自由地应用于自然和整个经验领域,使之越来越受到限制和控制;数学物理的第一次大推进、概率计算的第一次大规模运用,难道不是在试图直接构成非量化序列的一般科学之时开始的吗?的确不能否认，对计算学的捐弃(至少暂时地)使某些知识领域排除了质的障碍,用数学工具打通无法穿行的地方。试图在物理学层面上创造一种计算学的工程瓦解之后，竟然发现了新的数学应用法，但是并非所有的知识领域里都会发生这种事情。例如生物学,就是在一种量化序列的科学之外构成对器官与功能关系的分析,对结构和平衡的研究，对它们在个体或物种历史中的形成和发展的探究。这一切并没有阻止生物学利用数学，或者说没有阻止数学比过去更广泛地应用于生物学。但是生物学并非因为与数学的关系而获得它的自主性和界定它的特殊实证性。人文科学的情形亦复如此,人之所以构成知识的对象,并不是因为计算学的退后和数学的推进。劳动、生命和语言自身的错综关系决定了知识新领域的面貌。由于出现了那个经验—超验的存在物，由于该存在物的思想总是与非思想纠缠在一起，由于该存在物总是与许诺直接返还给它的某种本原分割开来，人文科学获得了它们的特殊形式。这种情况像其他学科一样,数学的应用很可能得到19世纪初期修改过的西方知识的助益(而且越来越如此)。但是只有把概率计算应用于政治舆论现象，把对数用作度量感觉强度的工具,才能设想人文科学确定了自身的激进规划,开始了自己的实证历史;对于根本事件而言,这是一种表面的反效果。

换言之，在为人文科学提供特殊空间并为它们作为一个巨大整体的存在而增大容量的三维之中,数学也许是最少争议的一维。不管怎么说,数学使人文科学保持最清晰、最顺畅以及似乎最透明的关系。的确,不管以什么形式诉求数学,都是为关于人的实证知识提供科学风格、形式和正当性的最简单的方式。另一方面,对于清晰地阐明人文科学之本质定义而言,最根本的困难在于另外两个知识领域的向度：一个向度运用有限分析法,另一个向

度上分布着以语言、生命和劳动为对象的经验科学。

事实上，只要人活着、言说和生产，他就是人文科学的对象。他是一个成长着的生物，他有功能和需要，他看见正在打开一个形式与自己动作协调的空间，他的肉体存在不断地与生物世界的其他存在交织在一起。他生产物品和工具，交换他需要的东西，组织消费品流动的整个流通网络，把自己界定为网络上的一个中介点，他的存在与其他存在直接地交织在一起。最后，他有语言，他能够构成属于自己的整个象征宇宙，他在这个宇宙里与自己的过去、与事物、与他人联系起来，并且在此基础上建立某种类似知识体系的东西（特别是关于自己的知识，人文科学大致就是这种知识的一些可能形式）。因此，人文科学可以定位在那些关于生命、劳动和语言的科学的旁边和边缘。人文科学不正是在人第一次看到某种实证知识的可能性时才形成的吗？不过，绝不能把生物学、经济学和语文学看做首要的或最根本的人文科学，从生物学就可以明显地看出这一点，因为生物学的对象是人旁边的许多其他生物。而经济学和语文学的情况则比较复杂一些，因为这些领域针对的是人所特有的活动。但是我们并不问自己为什么绝不能把人的生物学或生理学以及对脑皮层语言核心的解剖看做人文科学，这是因为人文科学的对象绝不是按照某种生物学功能（或它的特殊形式及其在人身上的延伸）的存在方式推衍出来的；相反，它是这种功能的反面或留下的空穴。人文科学的对象并非始于行动或效果终止的地方，而是始于功能自身的存在终止之处；再现在这里获得自由，或真或假、或清楚或含糊、或自觉或昏聩、或直接观察或间接观察、或存在于人自己的表达之中或只能从外面发现。对语言统一体（视觉、听觉、启动）不同中心之间脑皮层联系的研究不属于人文科学的范围；在人文科学的行动领域里，我们探询词语的空间、词语意义的呈现或湮没、希望说的话与实际阐发之间的脱漏；主题也许并非自觉的，但是如果不对主题加以再现，它就不会获得存在的方式。

从更为一般的意义上说，人文科学面对的人并不是某种特殊形式（具有某些特殊生理和几乎独有的解剖特征）的生物；人这种生物从完全属于自己并借以穿越自己的整个存在的生命之中形成他赖以生活的再现形式、在此

基础上拥有向自己再现那种生活的奇妙能力。同样，人即使不是世界上惟一能够工作的物种，至少也可以说物品的生产、分配和消费在他身上表现出十分重要的意义，呈现出千差万别的形式。尽管如此，经济学并非一种人文科学。也许有人反对说，尽管某些规律是生产构成内部的东西（如资本积累或工资比率与价格的关系），但是经济学为了界定那些规律而借助于人的行为范式和为行为范式提供基础（利息、追逐最大限度的利润、储蓄倾向）的某种再现。这样做就是把再现当做某种功能的必要条件（实际上清楚地发生在人的活动之中）；另一方面，我们必须考察个体或集团对生产或交换伙伴予以再现的方式，考察他们对这种功能和自己占据的位置予以澄清或忽视或掩饰的方式，考察他们对社会予以再现的方式，考察他们对自己与社会融合或隔膜、从属或自由的感觉方式，否则就不会有人文科学。人文科学的对象并不是那个注定从世界的黎明时分、从他的黄金岁月的第一声啼哭起就必须工作的人。人文科学的对象从主宰其整个存在的生产形式之内形成对那些需要和为了满足需要而依傍、迎合或反对的社会的再现，在此基础上最终为自己提供一种经济学本身的再现。语言的情况也是如此：虽然人是世界上惟一拥有语言的生物，但是对语音流变、语言之间的关系以及语义变迁的探究并不构成一种人文科学；另一方面，如果这是一种人文科学，它就会努力界定个体或集团向自己再现词语、利用词语的形式和意义、组织真正的话语、揭示和掩盖也许连他们自己也不知道或与他们的期望不同的所思或所言；但是思想只留下一些词语痕迹，必须对这些痕迹进行解码并尽量恢复它们所表征的生动性。人文科学的对象并不是语言（尽管只有人才有语言），而是那个从包围着他的语言内部通过言说向自己再现词语或语句意义并最终为自己提供语言本身的再现的存在。

因此，人文科学并不是对人的天性的分析，而是将分析从实证的人（有生命的、言说的和劳动的存在）扩展到使这个存在者得以认识（或努力认识）生命的意义、劳动及其规律的本质以及他的言说方式的层面。可见，人文科学处于生物学、经济学和语文学之间的分界处（也是关联处）。不能错误地把人文科学看做人类物种及其复杂的有机性、行为和意识以及生物机制的

一种内部扩展。也不能错误地把经济科学或语言科学（它们力图构成纯经济学和纯语言学,所以是不可能简约为人文科学的)置于人文科学当中。事实上,人文科学既不在这些科学的范围之内,也不使它们成为转向人的主体性的内部的东西。如果说人文科学在再现维度上重新使用它们，那也只是在外部斜面上重新把握它们,不管它们是否晦暗不明,把它们分隔的机制和功能看做事物，根据再现空间被打开时的样子面不是根据定义对那些功能和机制提出质疑。人文科学在此基础上展示关于它们的属性的再现是如何产生和被征用的;它们把生命、劳动和语言的科学暗中交还给那种有限分析法，揭示人在其存在中如何关注他所认识的事物和如何认识实证地决定他的存在方式的事物。但是人这种存在形式仅仅把有限性归诸自身，上述分析法所要求的人身上或至少与人十分贴近的东西通过人文科学而被确立为外面的知识。所以说人文科学并不直接针对某种内容(那个独特的对象,人类),它们具有纯形式的特点:很简单,与那些以人类为对象的科学(经济学和语文学完全与人类有关,生物学是部分有关)联系起来看,人文科学处于一种复制的位置,这个位置当然是有利于人文科学的。

这个位置体现在两个层面:人文科学并不认为人的生命、劳动和语言处于可以进行科学推断的最透明的状态，而是认为它们处于已有的表现、行为、态度、姿态、已经说出或写下的语句等层次间,它们属于那些行动、表现、交换、工作和言说的人们。在另一层面上(也是同样的形式属性,但是被推到极致和少有的程度),总是可以通过人文科学(心理学、社会学以及文化、观念或科学史)来处理这一事实:有些个体和社会具有某种关于生命、生产和语言的思辨知识,这些知识在大部分情况下是生物学、经济学和语文学。这可能表明,很难甚或不可能在经验层面上产生较大的价值;但这里可能是一种距离,是人文科学离开它们的发源之地后退人的一个空间,这一行动也可以用于它们自身(总是可以从人文科学中形成人文科学,例如从心理学产生心理学,从社会学产生社会学,等等),这样的事实足以表明它们的特殊配置。因此与生物学、经济学和语言科学联系起来看,人文科学并不缺乏确切性和严格性;它们就像复制科学,处于“元认识论”(meta - epistemological)的

位置。也许这个"元"字用得不当，因为只有在说明一种初级语言的阐释规则时，才说元一语言。当人文科学复制语言、劳动和生命的科学时，当它们毫发不爽地复制自身时，其直接目的并不是为了建立一种形式化的话语；相反，它们把人看做有限性、相对性和透视性领域里的对象，把人推下没有终结的时间侵蚀的领域里。鉴于此，不如把人文科学说成"次认识论"(hypo－epistemological)。如果去掉"次"的贬义，无疑就是对事实的很好说明：它将表明几乎所有的人文科学都留下了不可磨灭的模糊、不确切和不准确的印象，这完全是以实证性界定它们的做法所产生的表面效果。

三个模式

乍一看，人们可能说人文科学包括三种"科学"，或曰三个认识论区域。这些区域进一步细分并且互相连锁，由普通人文科学与生物学、经济学和语文学的三重关系来界定。可以说，"心理学区域"是生物扩展其功能、描绘神经肌肉运动蓝图和进行生理调节的地方，也是中断和限制这些活动的地方，是向再现可能性敞开的地方。在"社会学区域"，进行劳动、生产和消费的个体向自己再现发生这些活动的社会，再现分割社会的那些个体和集团，再现凝聚和调节社会的律令、准则、礼仪、节日以及信念。最后是被语言规律和形式所支配的那个区域，不过，规律和形式并没有超出自身的界限，所以人能够使它们发挥再现的作用；于是该区域出现了文学和神话研究，出现了对所有口头表达和书面文献的分析，简言之，出现了对文化或个体可以留诸身后的词语踪迹的分析。这样划分是很粗略的，但可能并非很不确切。不过，还有两个问题没有解决：一是人文科学特有的实证形式(组织人文科学时围绕的概念，它们所指和构成知识时诉求的理性类型)，二是它们与再现的关系(一个矛盾的事实是，即使它们只出现在进行再现的地方，它们也针对着无意识机制、形式和过程，或至少针对意识的外围疆界)。

在人文科学领域里寻求特定实证性的努力所引起的争论是众所周知的：发生学分析还是结构分析？解释还是感悟？诉求"下面"的东西还是严格

停留在阅读解码的层面上?事实上,人文科学领域并非始终都贯穿着或探究所有这些理论问题,因为人文科学的对象是非常复杂的人,探究这一对象的途径不可能是单一的,必须经过若干途径。人文科学的实证性只有同时建立在三个不同模式互相转移的基础上,才能进行这些讨论。对于人文科学而言,这样的转换并不是边缘现象(一种支撑框架,一种把外表的可理喻性包括在内的迂回,一种来自业已构成的科学门类的认可);也不是人文科学历史里的一段有限的插曲(一种构成危机,那时人文科学仍然稚嫩,不能依靠自身确定概念和规律)。相反,它是一个无法抹掉的事实问题,永远与人文科学在认识论空间里的特殊排列结合在一起。的确,我们应该区分人文科学所利用的两种不同模式(撇开那些形式化范式不论)。一方面,过去和现在经常从另一知识领域引入概念,它们在被引入的过程中失去了所有的操作效应,现在只起着一种形象的作用(19世纪社会学的有机比喻,雅内的能量比喻,列文的几何学和动力学比喻)。但是也有构成模式,它们不单单是人文科学的形式化技巧或设计省力操作方法的简单手段,它们还能从众多现象中为一个可能的知识分支创造许多"对象",它们确保经验领域里的联系,并且已经与经验联结起来。它们在人文科学所特有的知识领域里起着"范畴"的作用。

这些构成模式来自生物学、经济学和语言研究三个领域。投射在生物学层面上的人是拥有功能的一种存在,他接受刺激(生理刺激,也有社会刺激、人之间的刺激以及文化刺激),对刺激作出反应,适应和顺从环境的要求,融合环境强加的修改,竭力消除不平衡因素,做事不逾章法;简言之,具有存在的条件,可以找到适中的调整规范,以便发挥自己的功能。投射在经济学层面上的人有需要和欲望,并且竭力满足它们,因此便有利益之争,追逐利润,与他人形成对立状态;简言之,他处于不可化解的冲突之中;他回避这些冲突,摆脱它们或成功地主宰它们,至少在一定程度上和一定时间内找到了消弭矛盾的办法;他建立了既限制冲突也是冲突之结果的规则体系。最后是投射在语言层面上的人,他试图说点什么,哪怕最细微的姿势、乃至那些姿势的不经意间的变化和失败,都表达着意义;他周围的一切都是按照

对象、仪式、习俗、话语等排列的，他留在身后的所有踪迹构成一个完整连贯的符号系统。因此，功能与规范、冲突与规则、表意与系统，这三组概念覆盖了关于人的全部知识。

然而，这些投射出来的概念绝不是固定不变的，也就是说，功能和规范不完全是心理学概念，冲突和规则不是仅限于社会学领域，表意和系统并非只适用于类似语言的现象。这些概念贯穿于人文科学，在其中的每一个区域里都是有效的，所以就心理学、社会学以及文学和神话分析而言，其对象乃至分析方法之间的界线殊难确定。不过，可以笼统地说，心理学基本上是对人的功能和规范的研究（这些功能和规范也可以在冲突和表意、规则和系统的基础上得到阐释）；社会学是从规则和冲突的角度研究人（人们往往也在功能的基础上解释它们，似乎它们是有机地关联起来的个体，或者在表意系统的基础上阐释它们，似乎它们是书面的或口头的文本）；文学和神话研究其实就是分析表意过程和表意系统，但是我们都知道可以从功能连贯性或冲突和规则角度进行这种分析。这样，所有的人文科学都可以相互连锁起来，永远地相互阐释；它们之间的界线变得模糊起来，生生不息地繁衍中介的和合成的学科，这些学科的本来对象最后可能完全消失。但是不管分析具有什么性质，不管分析用于什么领域，对心理学层面、社会学层面以及语言层面上的分析，我们都有据以判断的形式标准：这就是选择基本模式，安排从属模式，知道文学和神话研究何时开始“心理学化”或“社会学化”，心理学在什么地方转入文本解码或社会学分析。这种由上而下地强加若干模式的方法并不是缺陷。但是如果模式之间序列不当或关系不清，那就是缺陷了。我们知道，把社会学模式强加于表意符号和表意过程分析，可以对印欧语系的神话作出令人叹服的准确研究，这已经是被证明可以做到的事情。我们也知道，试图建立所谓“临床心理学”的平庸努力只会走向陈腐的折衷主义。

无论构成模式之间的连锁是秩序井然的，还是凌乱无序的，都可以解释上面关于方法的讨论。我们知道，人有时是非常复杂的，但是这些模式的本原和正当性并不在于矛盾复杂性，而在于对立面的作用，这就使它们的定义

互相关联起来。将本原与结构相对立就是将功能(在其发展中,在逐渐多样化的操作中,在它最终获得并使之平衡的适应能力方面)与冲突和规则、表意和系统的共时性相对立,将通过“下面”事物进行的分析与同一层面上的对象分析相对立,将冲突(这种最古老的事情被刻写为人的根本需要)与功能和实现功能时的表意相对立;将感悟与解释相对立就是将能够从表意系统中破译意义的技术与能够一并说明冲突和结果或形式和变形的技术相对立,这种变形可能是由某种功能和功能器官造成的。我们还必须继续往前走。我们知道在人文科学中,关于断裂性(这是自然与文化之间的门槛,每个社会或个体找到的平衡因素或解决办法之间的不可简约性,中介形式的空缺,时空里连续体的非存在性)的观念是与连续性的观念相对立的。可以用那些模式的两极性解释这种对立关系:一种连续的分析依赖于功能的持久性(它是生命深处为不间断的适应过程提供根基的同一性),依赖于各种冲突的相互联系(可能表现为各种形式,但总是在背景里出现),依赖于表意构造(把表意活动互相关联起来,构成一个仿佛连续不断的话语域)。面断裂性分析则试图找出表意系统内部的连贯性、与必须调节的内容相关的表意系统规则体系的特定性和决定性,以及驾驭功能波动之上的规范。

在这三个模式的基础上,或许可以重新追溯19世纪以来整个人文科学的历史。事实上,这三个模式完全涵盖了那一段历史,因为它们的独尊地位延续了一个多世纪,先是生物学模式的王朝(人、人的心理、人的集团、人的社会、人说的语言,这一切在浪漫主义时期都是为生物而存在的,因而是活的东西;它们的存在方式是有机的并且从功能的角度得到分析);后来是经济学模式的天下(人及其全部活动都是冲突的所在、冲突的表达和冲突的解决);最后开始了语文学(发现和阐释隐藏的意义)和语言学模式(澄清并赋予表意系统以结构)的统治;孔德和马克思之后就是弗洛伊德。人文科学从充斥着活模式的形式走向充斥着语言学模式的形式,经过了很大的跨度。另一种跨度是每一对组合的第一项(功能、冲突、表意)向后退,第二项则相应地呈现更大的强度和重要性,几乎没有区别的戈尔德斯坦(Goldstein)、莫斯(Mauss)和杜梅齐尔(Dumezil)可以代表每一种模式之内发生的这种倒

转。这种倒转产生了两个系列的重要结果：只要继续把功能看得重于规范（只要不是在规范和决定规范的活动的内在性基础上理解功能运作），当然就必须同时包容正常功能和非正常功能；因此病理心理学是与常规心理学一并被接受的，不过，它们好像是互为颠倒的（所以杰克逊的不完整概念在里勃和雅内的著作中占据了重要的地位）。同样也会一并接受社会病理学（杜克海姆）和非理性、准病态信念形式的病理学（列维－布留尔、布隆岱）。如果认为冲突重于规则，就会说某些冲突是无法克服的，个体和社会面临着自我毁灭的危险。只要认为表意重于系统，就会有能指和非能指的划分：人们认为人类行为的某些领域或社会领域的某些区域有意义，而另外一些领域则没有意义。于是人文科学在自身领域内作出了基本划分，总是正极与负极关系的扩展，总是表明一种可变更性（还需以分析的连续性为基础）。另一方面，如果从规范、规则和系统的观点去分析，每一个领域都会提供自身的连贯性和有效性，不能再说"病态的意识"（即使真的指病痛）或"原始的心理状态"（即使真的指被历史抛弃的那些社会）或"无意义的话语"（即使真的指荒谬的故事或明显歧出的传说）。在系统、规则和规范的秩序内可以思考一切。由于系统是隔绝的，规则是封闭的，规范是自律的，所以人文科学领域通过多样化得到统一：以前的价值二分法引起的裂隙突然消失了。应该记住，是弗洛伊德第一个使人的知识更接近语文学和语言学模式，第一个彻底抹去肯定与否定的分界（正常与病态、可以感悟与不可交流、能指与非能指之间的分界），这样就不难看到他预示了从功能、冲突和表意分析向规范、规则和系统分析的过渡：在一个世纪的时间里，西方文化从这种知识中获得人的形象，它的支撑点完全是弗洛伊德的著作，尽管基本的排列已经面目全非。尽管如此，精神分析学最要紧的地方不在这里，我们后面还会讨论到这一点。

总之，向规范、规则和系统分析的过渡使我们看到一个曾经被悬置的问题，即再现在人文科学中的作用。把人文科学（与生物学、经济学和语文学相对立）包括在再现空间之内会引起很大的争议：如果不经过清晰的意识阶段，功能就不可能运作，冲突就不会有结果，表意就不可理解，这一点不是已

经明确指出了吗？现在必须认识到，规范与它所决定的功能、规则与它所调节的冲突、系统与它所促成的表意之间的关系属性恰恰与意识的性质不同，难道不是这样吗？我们只能给已经分隔开的两种成分再加一种历史的成分，并且说自19世纪以来，人文科学从未停止靠近再现行动被悬置的无意识区域，难道不是这样吗？其实，再现不是意识，无法证明对那些从未意识到的因素或结构的发现能够使人文科学逃脱再现法则。表意概念的作用实际上是，显示像语言这样的东西如何能进行一般意义上的再现，它也许不是清晰的话语形式，也许不是有意识的表达。系统概念的作用是，显示表意活动永远不是首要的和同步的，它总是次要的，好像是从系统中派生出来的，这系统先于表意活动，构成表意活动之源，通过表意过程零散而粗略地推出自身。的确，表意是有意识的活动，而系统则总是无意识的，因为它在表意活动之前就存在着，因为表意栖居于无意识之中，并且在无意识基础上产生效果，因为系统总是对未来意识作出也许永远不会兑现的许诺。换言之，表意/系统可以同时确保语言的再现性（语文学和语言学分析的文本或结构）和若隐若现的本原(通过有限分析法显现为人的存在方式)。冲突概念显示尽管没有意识到需要、欲望和利益的体验，但它们仍然表现为再现形式；而颠倒的规则概念则显示冲突的暴力、显然没有被驯服的固执需要、无拘束的无限欲望，实际上已经被一种非思想组织起来，规定它们的法则，同时也使它们建立在规则的基础之上；冲突/规则确保需要（经济学研究把这种需要看做劳动和生产的客观过程）的再现性和有限分析法所揭示的非思想的再现性；功能概念的作用是显示生命结构何以能引起再现(尽管这些结构是有意识的)，而规范概念则显示功能如何提供自身的可能性条件和有效界限。

因此可以理解为什么这些宽泛的范畴能形成整个人文科学领域的结构：因为这些范畴覆盖了整个领域，因为它们使生命、劳动和语言(在此基础上，人第一次历史性地把自己分离为一种可能的知识形式)以及标志着人的存在方式（当再现不再界定一般的知识空间时，人便构成自己）的有限形式既分离亦联结。因此，这些范畴不只是非常宽泛的经验性一般概念，它们实际上是人得以向一种可能的知识表现自己的基础；它们横穿人的整个可能

性领域，沿着形成该领域框架的两个向度坦然阐发自己。

但这并非一切：这些范畴也使意识和再现相分离，这是当代所有关于人的知识的特点。这些范畴可以说明对没有意识到的经验（功能、冲突和表意实际上是生命、需要和语言被再现复制的方式，但是可能完全表现为无意识形式）予以再现的方式；另一方面，它们说明可以从实证和经验的角度对根本有限性予以再现，但是不能清楚透明地意识到这种有限性（日常生活经验中也不会意识到规范、规则或系统：它们穿越意识，被部分地意识到，只能表现为一种反思的知识形式，永远不能被全部洞悉）。因此，人文科学只属于可再现的范围，与意识/无意识向度是一致的，这一向度的标志是越来越努力探明系统、规则和规范秩序。似乎为了意识和无意识的两极性要推倒正常和病态的二分法。

因此一定要记住，尽管无意识明显地越来越重要，但是绝不会取消再现的首要性。不过，这种首要性也有一个严重问题。既然关于生命、劳动和语言等经验形式的知识已经摆脱了再现法则，既然界定人的存在方式的努力是在再现领域之外进行的，那么如果再现不是一种发生于人自身的经验序列的现象，又是什么呢？如果再现是发生在人内部的，那么再现与意识有什么不同？但再现不只是人文科学的对象，如前所述，它也是人文科学展开的最大场所，是那种知识形式的基础。由此产生了两个后果。一个属于历史序列：与19世纪以来的经验科学以及现代思想不同的是，它们无法绕开再现的首要地位；它们像整个古典知识一样，驻留于再现之中；但它们不是再现的继承或延续，因为整个知识配置已经被修改了，它们是与知识领域中的人一起出现的。然而，每当人们想使人文科学哲学化并且把所能获得的关于人的知识输入思想空间之时，就发现自己在模仿18世纪的哲学架势，这种情况是不难理解的。可是在那种哲学里，人并没有自己的位置，因为关于人的知识领地超出了原来的界限之后，再现王国也相应扩展了边界，于是人的知识领地恢复了在古典型哲学里的位置。另一后果是，当人文科学面对什么是（意识或无意识形式的）再现的问题时，发现把自身的可能性条件当成了对象。因此，人文科学总是被一种超验的流动性所激活。它们永远不停地

批评审视自身。它们从再现递进到再现条件，后者仍然是一种再现。所以人文科学与其他科学不同，它们既不追求普遍化，也不寻求精确化，而是不断地非神秘化，从一种不受控制的直接证据向不太透明但更为根本的形式过渡。这一准超验过程总是表现为一种揭示形式，其结果总是可以对个体现象予以充分的提炼或普遍化。在人文科学的任何一段地平线上，都可以看到将人的意识恢复到真实状况、恢复到产生它的内容和形式的工程。这可以说明无意识问题及其可能性、地位、存在方式、被认识和被揭示的途径并不是人文科学偶然遭遇的问题，而是最终与人文科学的存在共同延展的问题。另一方面，超验问题的出现揭示出非意识是人的所有科学的构成因素。

我们可以由此找到将人文科学的本质属性分离出来的途径。无论如何，我们可以看到显现人文科学的这种特有属性的并不是那个独尊而模糊的对象——人。有充分的理由说，人并不构成人文科学或为之提供一个特定领地。知识的总体排列容纳、召集和确立了人文科学并且使它们能够把人构成对象。因此可以说，"人文科学"之存在不在于谈论人，只有对人进行分析时才有人文科学，也就是分析无意识向度的规范、规则和表意总体，向意识揭示无意识的形式和内容条件。否则谈论什么"人文科学"，都是滥用语言。由此可以看到关于某种知识形式具有真正的科学性和为此应当具备什么条件等的冗繁讨论是多么无聊和无用。"人的科学"就像化学或医学或其他诸如此类的科学一样，是现代知识的一部分。或者说像语法和自然历史一样，是古典知识的一部分。倘若说它们是认识论领域的一部分，那就意味着它们的实证性和存在条件植根于认识论领域，意味着它们并不是舆论、利益或信念层面上的幻象或准科学幻想，意味着它们并不是别人稀奇古怪地所称的那种"意识形态"。但这并不意味着它们是科学。

在考古学层面上被讨论并力求澄清实证依据的任何类型的科学总会显露出它们的认识论配置，但是另一方面，任何认识论配置即使完全可以确认其实证性，也完全可能不是科学，就实际情况本身而言，它们最终不可能自命为科学。我们必须认真区别三种情况。在舆论的层面上可能遇到自命为科学的主题，它们实际上并不是（或不再是）某种文化的认识论网络中的一

部分;例如17世纪以来,自然奇迹不再属于西方知识,而是在很长一段时间里处于信念和情感价值的界面。然后是认识论的形象,其轮廓、位置和功能可以通过考古式分析重新构成其实证性。这些因素反过来可以服从两种不同的组织原则:科学必须具备的某些客观性和系统性,而其他形象并不迎合这些准则,它们的统一性以及与对象的关系只能由它们的实证性来决定。事实上,后者并不拥有判断一种科学的知识形式的形式准则,但是这并不妨碍它们属于实证的知识领地。因此,把它们看做舆论现象并且将它们与科学构成本身进行历史的和批判的对照,是无用和不公正的。如果认为它们将"理性因素"与非理性因素程度不同地混合起来,那就更荒谬了。必须在能够且必然地决定它们的形式的实证性层面上取代它们。因此关于这些形象,考古学有两大任务:决定它们在植根的知识领地里的排列情况,表明它们的配置在哪些方面与严格意义上的科学配置有重大区别。没有理由把它们特有的这种配置看做否定现象,它们之所以在科学形式的门槛上停步不前,并不是因为出现了障碍,也不是因为某种内部的缺陷。它们以自身的形式与科学并列,而且在同样的考古学基础上,构成知识的其他配置。

我们在普通语法或古典的价值理论中已经遇到过类似的配置;它们也像笛卡儿的数学一样,具有实证依据,但它们不是科学,至少在绝大多数当代人看来不是科学。我们今天所称的人文科学也遇到了同样的情况。如果对人文科学进行考古学分析,它们会显示出完全实证的配置,但是只要决定了这些配置及其在现代知识中的排列之后,我们就会明白它们不可能是科学;它们之所以可能成立的原因其实只是由于它们"靠近"生物学、经济学和语文学(或语言学);它们只是投射在那些科学空间里,与那些科学相并列或居于从属位置。它们与那些科学的关系迥然不同于那些科学内部的两种"相关"或"相近"科学之间的关系,这种关系实际上是以外部模式在意识和无意识范围内的移置和批评反思向产生这些模式的地方回溯为前提的。因此,说"人文科学"是伪科学,也是毫无用处的;它们根本就不是科学,确定它们的实证性并且使它们植根于现代知识领地的配置仍然无法使它们成为科学。如果要回答为什么它们获得了科学的名号,只需回忆一下对它们的本

原所作的考古学清理并记起它们从科学借用模式的情形，就可以说明问题了。因此阻止人成为科学之对象的不是人的不可简约性或所谓不可征服的人的超验性，甚至也不是他的极端复杂性。西方文化已经在人的名义下构成这样一个存在：他由于各种相互交织的理由，必须是某种实证的知识领地，他不能是科学的对象。

历 史

我们已经说到人文科学，说到那些被心理学、社会学、文学和神话分析所划定的区域。可是我们还没有提及历史，尽管历史是第一门人文科学，仿佛是人文科学之母，也许像人类的记忆一样古老。也许正因为如此，我们直到现在才谈及它。也许历史在人文科学中没有地位，或者说它只是与人文科学并列在一起。然而，历史与人文科学的关系是奇怪的、未阐明的、不可抹煞的，而且比一般的空间相邻关系更为根本。

诚然，历史在人文科学形成之前很久就已经存在了，从古希腊文明开始，它就在西方文化中发挥着许多重要功能，它是记忆、神话、词与物的传递，传统的载体，对现在的批评意识，对人类命运的索解，对未来的预示或对回归的承诺。这个历史的特点或至少将它与我们自己的历史相区别的一般特点是，它将人类的时间秩序施加于世界的发展(像我们在斯多葛学派的著作里看到的那种宏大的宇宙纪年一样）或倒过来把某种人类的命运原则和运动扩展到最微小的自然粒子(就像基督教的天意那样)。人们设想有一股浩浩荡荡的历史之流，它的每一个节点都是一样的，同样的流量，同样的水涨水落水循环，所有的人、所有的物体和所有的动物，活的或惰性的一切，甚至地球上最不可撼动的地方，莫不如此。在 19 世纪初叶被粉碎的正是这种统一性，那时西方的知识领地发生了大震动：人们发现自然本身有一种历史性，每一种较大的生活类型都有其适应环境的形式，并且由此规定了后来的进化轮廓；再者，那时能够揭示出劳动或语言等人特有的活动本身所包含的历史性，但是这种历史性不能被事物和人的共同的宏大叙事所包容，生产有

它的发展方式，资本有它的积累方式，价格有它的波动和变化规律，不能把自然的规律强加于它们或把它们简化为人类的一般进步过程。同样，语言的修订和变化并不是依据迁徙、贸易和战争，不是根据人实际经历的或他能够想象的情形来决定，而是根据构成语言本身的语音和语法形式等条件。如果说各种语言也有生老病死，那么这个生物学比喻并不是为了把它们的历史消解为像生命一样的一段时间，而是为了强调它们事实上也有内部的功能规律，与它们的纪年相一致的时间首先是指它们自身的特殊连贯性。

主要由于政治和社会的原因，我们往往以为19世纪更注重人的历史，秩序观念或连绵的时间观念以及不间断的进步过程被抛弃了，资产阶级在重述它的发迹时，在它那些所向披靡的岁月里遇到了密实的历史制度、习惯和信念的特定引力、斗争的暴力、成功和失败的交替。我们因此认为，在人的内部发现的历史性被延展到人制造的物品、人说的语言、乃至人的生命。依此观点，对经济、文学和语法历史的研究，乃至生物的进化，就是将首先在人身上揭示的历史性扩散到越来越远的知识领域的结果。而实际情况恰恰相反。首先，事物得到一种专属于自身的历史性，使它们摆脱将时间顺序强加于事物和人的连续空间。结果，人发现自己被剥夺了构成自身历史的最彰显的内容：自然不再向人诉说世界的创造或终结，不再诉说人的依赖性或接近正确的判断；自然只诉说一种自然的时间，自然的财富不再是让人朝思暮想回归的古老或黄金时代。自然只是被历史进程改变了的生产条件。语言已经失去了通天塔之前一段时间里响彻丛林的第一声啼哭的标记，它有了自己的武器。人已经没有任何历史，或者说自他开始说话、工作和生活以来，发现与自己的存在交织起来的那些历史既不从属于自己，也不与自己同质。古典知识不断延展的空间破碎了，每一个分离的领域在自身的发展中折合起来，于是19世纪伊始出现了“非历史化”(dehistoricized)的人。

于是过去获得了一种想象的价值，那时的历史意识笼罩着抒情的光环，对时间遗留下来的文献或踪迹表现出按捺不住的好奇，所有这些表面的东西只表达一个简单的事实：人发现自己已经没有历史，人已经开始在自身存在的深处恢复一种与人本身具有根本联系的历史性，只有这种历史性才能

反映人的形象（而其他东西已经缄默并折回自身）。然而，这种历史性立即显示出歧义性。既然人只要说话、工作和生活，就会把自身置于实证的知识领域，那么人的历史怎么可能是异质于人且互相异质的不同时间的必然联结呢？人的历史难道仅仅相当于某些生物条件（气候、土壤肥力、耕作方法、财富利用）、相当于某种经济转型（以及由此产生的社会和制度转型）、相当于语言形式和用法的调节递变？如果真的如此，人本身就不是历史的现象，因为时间来自人的外面，人只有把生物的历史、事物的历史和词语的历史附加上去，才能构成历史的主体。人从属于各种历史所包含的纯粹事件。但是这种简单被动的关系可以立即颠倒过来，因为语言学中的言说者、经济学中的工作者和消费者、人类生命的生活者，都是人本身。鉴于此，人也像生物和事物一样，肯定有发展自身的权利，同样也有自主性，甚至可以说这种自主性更为根本。正是刻写在存在深处的人的特殊历史性使他能够像所有生物一样适应环境，像所有生物一样不断进化（尽管有其他生物所没有的工具、技术和组织等的帮助），使他能够发明生产形式，通过对经济规律的意识以及围绕经济规律建立的制度体系来稳定、延长或简化经济规律的有效性，使他能够在言说每一个词语时不停地对语言施加一种内部的压力，使之在特定时刻不知不觉地发生嬗变。因此，在实证知识的历史背后，出现了另一个更彻底的历史，那就是人的历史，这一历史关注人的存在本身，因为人现在认识到不仅他的周围“有历史”，而且他本身就是历史，具有自身的历史性，认识到通过这种历史性，人类生命的历史、经济的历史和语言的历史获得它们的形式。人的历史性就是在这种深层次上存在着，这种历史性本身就是历史，同时也广泛散落开来，为所有其他历史提供基础。19 世纪将一切予以历史化，书写一部关于所有事物的通史，不停地穿越过去的时间并且将最稳定的事物置于解放一切的时间里，这一过程所寻找的正是这种原初的侵蚀性。于是我们应该毫不迟疑地修正关于历史之史的书写传统。我们习惯于说 19 世纪结束了事件的纯粹流水账，结束了对仅仅由个体和事件组成的简单过去的记忆，说什么 19 世纪开始了对一般发展规律的探索。事实上，古典时代的历史更具有“解释性”，更关注普遍规律和常数，那时的世界和人

还紧紧地联结在一个历史之中。19世纪首先看到的是人的一种简单的历史性形式，也就是在事件面前曝光的人。所以要么为这种纯粹形式寻找规律（如斯宾格勒 Spengler 等人的哲学），要么在人的生活、工作和言说的基础上界定这种形式，或者从设想为物种的人的观点来阐释历史，或者以规律性或文化总体性的观点来阐释历史。

无论如何，把历史安排在认识论空间里，对于它与人文科学的关系而言，是非常重要的。由于历史的人是生活、工作和言说的人，所以历史的任何内容都不会超出心理学、社会学或语言科学的范围。但是反过来说，由于人已经完全成为历史的人，所以人文科学所分析的一切内容都是稳定的或摆脱了历史的运动。这是由于两个原因：即使心理学、社会学和语文学面向人这种与它们同步的对象，它们也仅仅针对构成并穿越它们的历史性之中的共时模式；其次因为人文科学相继采取的形式、对象和方法，都是历史提供的，历史不停地承载的，历史随心所欲地修改的。历史越是想超越自身的历史性之根，越是努力超越它的起源和选择的历史相对性，力求进入普遍性的范围，它的历史胎记就越是清楚，越显得自身是另一个历史的一部分（斯宾格勒以及所有的历史哲学家都表达了这一点）。反过来说，它越是接受自身的相对性，越是深人它所讲述的事情的运动之中，它就越倾向于叙事的单薄，它通过人文科学所获得的所有实证内容就都消解了。

因此对于人文科学而言，历史构成了一个既特殊又危险的有利环境。它为人的每一门科学提供背景，提供固定的地盘和家园；它决定了文化的属地或知识分支之所以有效的时序和地理疆界，但是它也用限制性的边界将人文科学包围起来，从外面摧毁它们所要求的普遍性的有效性。它以此方式揭示，尽管人总是不自知地从属于心理学、社会学和语言学分析表达的限定关系，但他并不是非时间性的知识对象，因为知识的对象至少在其本来意义上说，必然是非时间性的。尽管人文科学（以及可以包括于其中的历史）避免指涉历史，但它们也将一个文化事件与另一个文化事件联系起来（它们自身就是这些文化事件的对象，它们的存在、存在方式、方法和概念都植根于这些事件）；尽管人文科学置身于共时系统之中，它们仍然把产生它们的

文化事件与共时系统联系起来。因此,人绝不是以实证的面目出现的,而且那种实证性并不受历史无限性的直接限制。

我们在此看到一种与整个人文科学领域内激活的运动相仿佛的现象:根据以上分析,这种运动所指涉的某些实证性永远决定着人的存在的有限性,正是这种有限性使那些实证性得以出现。科学本身就是在这种大摆动中出现的,它们以实证形式全力在意识和无意识之间不断地前后移动。我们在历史问题上也开始看到了类似的摆动,不过,这种摆动不是在作为对象的人的实证性(劳动、生活和语言等经验显现)与人的存在的根本限制之间进行的,而是在表现劳动、生活和语言的特殊形式的时间限制与主体通过知识接触这些形式的历史实证性之间移动。主体与客体再次紧密地关联起来,互相质询。不过,这种质询以前是发生在实证知识本身之内的,而现在却发生在客体与主体的外部界限里,无意识被意识逐步揭示出来。这表明二者均受到侵蚀,它们之间的脱位造成了那种冷静、牢固和明确的实证性的丧失。人文科学显示无意识是最根本的客体,这表明可以对已经思考过的显现的东西作出进一步思考;历史显示,时间法则是人文科学的外部疆界,这表明已经思考过的一切都会被某种还不存在的思想再思考。我们以具体的无意识和历史形式所拥有的一切,也许只是有限性的两面,然而正是在这种有限性基础之上出现了 19 世纪人的形象,一种没有无限性的有限性无疑是一种永远不会完成的有限性,它总是退回到与自身的联系之中,总是在思考的时刻仍然有需要进一步思考的东西,总是有时间思考已经思考过了的东西。

历史主义与有限性分析法在现代思想中直接交锋了。历史主义要有效地证明历史与人文科学之间的那种永久的批判关系。但是它仅仅确立在实证知识的层面上:人的实证知识受到认知主体之历史实证性的限制,有限性在无法逃避的相对作用中消解了,相对性本身具有绝对价值。因此,有限性就是陷于某种视角之内,同时可以获得某种类似知觉或理解的把握,防止变成普遍而确切的思考。所有知识都植根于历史的生活、社会和语言之中,正是在它们的历史之中,知识能够与其他生活形式、其他社会类型以及其他表

意活动进行交往：这就是为什么历史主义总是隐含着某种哲学或至少隐含着某种方法论的原因所在，它要（通过生活世界的因素）阐示活生生的感悟，阐明（社会结构背景之下）人际间的交往，阐明解释学（通过话语的显现意义重新把握既首要又次要的另一意义，亦即更隐蔽且更根本的意义）。通过这种手段，历史所形成并包含的不同实证性能够以知识的形式互相接触和互相包围，唤醒蛰伏其中的内容。因此以绝对苛刻的面目出现的并不是各种限制，而是部分的总体性，是最终受到事实限制的总体性，是在一定程度上可以移动边界的总体性。但是这样的总体性永远不会扩展并进入确切分析的空间，永远不会提升到绝对总体性的地位。这就是为什么有限分析总是被用作反对历史主义的武器，而这一点总是被历史主义所忽略；这种分析法的目的是在所有实证知识的而前揭示使那些实证知识成为可能的有限性，而历史主义则追求并证实有限总体性之间的具体关系，它们的存在方式是由生活或社会形式或语言表意活动决定的，有限分析法全力质询人与其存在之间的这种关系，因为正是人的存在通过有限性使实证知识能够表现出具体的存在方式。

精神分析学和文化人类学

精神分析学和文化人类学在我们的知识中占据着一个特殊的位置，这并不是因为它们比任何其他人文科学更好地确立了实证性的基础并最终成为真正的科学，而是因为人文科学以所有探询人的知识分支为基础，对其他方面看似确立不移的事物进行质疑、批判和论争，这无疑会形成一个取之不竭的经验和概念的宝库。现在有理由关注它们互相充当对象的关系，更要关注它们在知识的整体空间里占据的位置和发挥的功能。

我们知道，精神分析学尽量靠近所有人文科学都具有的那种批判功能。精神分析学给自己规定的任务是，让无意识话语通过意识说话，这是向再现和有限性关系发挥作用的那个基本区域推进。所有的人文科学都背朝着无意识向前推进，在分析意识时等待无意识自我展示，这是一种仿佛后退

的推进，而精神分析学则目标明确地直指无意识；这种无意识并不是通过隐含物的不断启发而逐步明朗的东西，而是隐藏起来的本来之物，是不动声色的那种物的存在，是自我封闭的文本的存在，是可视文本里的一个空白；无意识以这种品质保护自身。绝不能以为弗洛伊德的方法是将意义阐释与一种抵抗或辩护的动力结合在一起；精神分析学和人文科学走着相同的道路，只是着眼点不同。顾名思义，精神分析学不可能产生任何关于人的理论知识，不可能从表意、冲突或功能等角度予以连贯的把握。精神分析学最终使意识内容进行自我阐发或使意识在人的有限性面前瞠目结舌。这意味着人文科学即使背对着无意识时，也总是停留在可再现的空间之内，而精神分析学则跨越或跳过再现，在有限性的一侧铺陈开来，在本来可能出现规范功能的地方揭示出规则之下的冲突并形成一个系统的表意活动，其实已经不可能存在系统（以及表意）、规则（以及冲突）和规范（以及功能）。在再现仍然被搁置的这个区域，在向封闭的有限性疆界敞开的再现边缘，隐约出现了三个形象，生活及其功能和规范在无言的**死亡**重复中奠定基础，冲突和规则在赤裸裸敞开的**欲望**中奠定基础，表意活动和系统在语言兼法则中奠定基础。我们知道，心理学家和哲学家们把这一切当做弗洛伊德神话而不屑一顾。弗洛伊德的方法在他们眼里固然不会是别的样子，但是就可再现范围之内的知识而言，只有神话才能对再现可能性的框架和边线作出界定。但是随着精神分析学往前走，或穿过整个认识论空间，可以看到这些形象尽管在近视者的眼里无疑是想象出来的东西，但是根据现代思想，它们实际上是有限性形式。一般知识只能建立在死亡的基础之上，因此在精神分析学领域里，不能把这种知识看做标志着人在有限性之内存在的经验—超验**二重**方式。欲望永远是思想核心之中**未曾思想**过的东西。精神分析学费尽周折，才使法则—语言（既是词语，也是词语—系统）开口说话，表意活动正是由此设定一个遥远的**本原**，并且许诺通过分析可以回到那个源头。这**死亡**、**这欲望**、**这法则**，固然不能在实证性横穿人的经验领地的知识之内相遇，但这只是因为它们并不是关于人的所有知识之所以可能的条件。

就在这种语言赤裸裸地出现并回避所有的表意活动，好像它们是一个

空洞而巨大的任意性系统时，就在欲望统治着那个狂野的国度，仿佛它的严酷统治已经铲平了所有的反对力量时，就在死亡支配着所有的心理功能，目空一切地君临于心理功能之上时，我们认出了这种当下形式的疯狂，这种现代经验中的疯狂及其真实性和可变更性。这种形象既是经验的，也是我们的经验所完全隔膜的；就像16世纪的情况一样，我们的意识再也找不到另一个世界的踪迹，再也看不到某种理性的迷途彷徨；而是看到，在最靠近我们的危险的地方，突然清晰地冒出我们的存在，我们赖以存在、思想和认识的有限性基础突然出现在我们面前。这种存在既是不可能的，也是实在的；这是一种不能思考的思想，是一直回避知识的知识对象。这就是精神分析学为什么在那种卓越的疯狂——精神病医生称之为精神分裂症——中受到折磨的原因所在，有限性形式被赋予一种绝对彰显而又绝对收敛的形式，精神分析学通常从病人提供的那种遮遮掩掩的语言出发，一路不停地向这种有限性形式前进，通过与那些精神病症的遭遇"认识自己"，否则它几乎无法成为现在的样子；精神病似乎显现出一种粗朴的启迪，以某种不是太遥远而是太靠近的方式提供了一种艰难的分析方法。

但是精神分析学与人文科学领域中所有可能的知识之间的这种关系还会产生另一种后果，那就是精神分析学不能用作纯粹的思辨知识或关于人的普通理论。精神分析学不能涵盖整个再现领域，也不能避开这个领域的边界，无法指向更为根本的东西，无法在认真观察的基础上建构一种经验科学。只有在实践领域之内，才能取得突破，因为关于人的知识是与实践相关联的，而且人本身也与实践相关；人遭受着死亡的痛苦，欲望已经失去了对象，人的法则通过语言得到默默的阐发。所有的分析知识都不可避免地与实践相关联，与两个个体之间的沉闷关系相关联；一个个体总是倾听着另一个个体的语言，从已经失去的对象中释放他的欲望(使他明白已经失去了欲望的对象)，把他从不断重复和逼近的死亡中解救出来(使他明白总有一天他会死去)。这就是精神分析学认为关于人的普遍理论或人类学难以理解的原因所在。

精神分析学把自身置于无意识的向度之内（从人的整个科学领域之内

激起的一种批判干预)，而文化人类学则置身于历史性的向度之内（这种永久的摆动正是人文科学总是遭到自身历史的批驳的原因所在)。不言而喻，很难说文化人类学与历史性有一种根本的联系，因为从传统看，它是我们对各种族的非历史研究。总之，它研究(通过系统的选择，也因为缺乏文献)文化的而非连续事件的结构变量。它把我们试图用以反映自身文化的冗长的“纪年”话语搁置起来，揭示出其他文化形式中的共时对应关系。不过，文化人类学本身只能建立在某种情境之上，只能建立在不仅牵涉我们的历史性而且牵涉能够构成文化人类学对象的所有人之历史性的特有事件之上（显然，我们能够非常完美地把握自己社会的文化人类学)；其实，文化人类学植根于我们的文化历史以及它与整个历史的根本关系，以纯理论的方式与其他文化联系起来。西方理性在一定程度上是由文化人类学构成的，同时也为文化人类学与所有其他社会的关系、历史上文化人类学所由出现的社会提供了基础。显然，这并不意味着文化人类学离不开殖民化环境，精神分析学既不是催眠术，也不是医生臆想出来的那种病人的异化。只有冷静而坚定地诉诸一种特殊关系及其移置作用，才能启用精神分析方法。合适的文化人类学向度也不能摆脱欧洲思想的历史影响——虽然总是有限的，但总是存在的——以及欧洲思想与其他文化乃至自身面对面交往的关系。

但是这种交往关系（文化人类学不但不会抹除这种关系，而且会加深它，因为文化人类学必须在这种关系之中确立自身)并不固守在历史主义特有的行动和反行动的循环系统之内，而是绕开那种危险，把可能产生危险的运动颠倒过来。事实上，文化人类学并没有把心理学、社会学或文学和社会分析中揭示的经验内容与感性主体的历史实证性联系在一起，而是把每一种文化的特殊形式、与其他文化的差异以及界定和标示自身完整性的界限，置于它与三大实在事物(生活、需要和劳动、语言)的各自关系之中。因此文化人类学要说明的是，在一特定文化之内，广义的生物功能是如何规范化的，所有的交换形式是通过什么样的规则成为可能或必然的，生产、消费以及系统是如何围绕或以语言学结构为模式组织起来的。我们知道，人文科学就是在那样的生物学、那样的经济学以及那样的语文学和语言学基础上

阐发的，它们君临和支配人文科学，而文化人类学就是向着这个区域推进的，这就是文化人类学的基本问题实际上是自然与文化（连续和断裂）的关系问题的原因所在。但是如果以这种方式提出问题，历史问题就被颠倒过来了，因为历史就成了一种决定关系，而决定的依据是所用的象征系统、规定的规则、选定的功能规范，以及每一种文化可以容纳的一切历史发展。它力求从根本上重新把握历史性在那种文化之内发生的可能方式，重新把握那种文化历史为什么不可避免地是累积的或循环的、渐进的或有规律地波动的、能够自发调节的或束手无策的。正是在这种历史之流中，可以看到各种人文科学表现出的有效性，看到它们如何被用于特定的文化以及特定的共时领域。

文化人类学像精神分析学一样，并不对人本身提出质疑，因为人就出现在人文科学之中，而是对关于人的一般知识之所以可能的区域提出质疑；它像精神分析学一样，横跨关于人的知识的整个领域，直抵该领域的边界。但是精神分析学利用特殊的移置关系，通过极端的分析语言和实践，在欲望、法则、死亡以及再现的外围揭示有限性的具体形象。而文化人类学则处于确定的西方理性与其他文化的特殊关系之内，从一开始就避免说所有文明形态下的人都会献出自己、献出自己的生活、需要以及语言表意活动；它在那些说法后面看到了人执行生活功能的规范，当然他们抛弃了那些功能的直接压力，抛弃了他们体验和维持需要的规则，抛弃了表意活动所依托的系统。因此，绝不能以喜好探密揭谜的某种人性去看待文化人类学和精神分析学的特殊地位以及它们之所以关系密切且互相呼应的原因。其实，它们的话语空间完全是因为人文科学的历史先验性而变得明朗起来的，正是那些停顿、沟壑和分界线勾勒出人在西方知识中的轮廓，使人成为一个可能的知识领域。因此，它们不可避免地都是关于无意识的科学，这不是因为它们探入人的意识之下，而是因为它们是从外面了解无意识的实证知识，属于或摆脱人的意识。

在此基础之上，可以看清许多至关重要的事实。首先，精神分析学和文化人类学并不是与其他人文科学相并列的两门学科，而是横跨人文科学的

整个领域，它们激活人文科学的整个界面，并且在上面传播自己的概念，到处推广自己的解码和阐释方法。所有的人文科学都受到它们的助益，都不可能完全置身于它们的发现之外，都受到它们这样那样的关注。但是它们的发展有一个特殊的地方，即尽管它们基本上具有普遍的“影响”，但基本上是关于人的一般概念，任何时候都不会从经验的人身上分离出一种特定的、不可简约的和普遍有效的品质。文化人类学重构的“精神分析人类学”观念和“人性”观念只不过是一厢情愿的事情而已。它们可以不用人的概念，但它们无法穿越人的概念，因为它们总是针对着构成人的外围界限的东西。列维－施特劳斯关于文化人类学的言论也许对它们都适用：它们把人消解了。这不是因为在人身上揭示一种更好、更纯、仿佛更解放的状态，而是因为它们回到培养人的实证性的地方。就“人文科学”而言，精神分析学和文化人类学几乎是“反科学”，这不是说它们缺乏“理性”或“客观性”，而是说它们向相反的方向流动，回到自身的认识论基础，不停地“揭开”在人的科学里创造和再创造自己的实证性和人的面目。最后，我们明白了精神分析学和文化人类学为什么竟然是在相互遭逢和根本对应的关系中构成的；图腾和禁忌及其共同的领域，话语之间不断地互相移动的可能性，个体历史对文化无意识以及文化历史性对个体无意识的双重阐发，无疑揭开了关于人的最一般的问题。

倘若文化人类学研究的是没有历史的社会，执意在标志某一特定文化特征的无意识过程里寻找对象，那么它会显得十分尊贵和重要，而不会像现在这样，只是对自身的界定。文化人类学以此方式使构成所有普通文化人类学的历史性关系在已经运用了精神分析学的范围内发挥作用。这样一来，文化人类学不会把社会的机制和形式等同于集体幻觉的压力和压抑，个体层面上的分析得到更大规模的发现。它会把形式结构总体看做一个文化无意识系统，使神话话语具有重要意义，使调节需要的规则具有一致性和必然性，为生活规范提供一个并非纯自然或纯生物功能的基础。倘若精神分析学与文化人类学的向度相同，发现无意识也拥有或它本身就是某种形式结构，而不是确立一种“文化心理学”，不是从社会学角度解释个体层面上的

现象。文化人类学和精神分析学以此获得的成功不是把自身强加于对方，甚至也不是结合在一起，而是像两条方向不同的交叉线，一条从精神病中明显滑脱的所指伸向精神病得以表达的表意系统里的脱字，另一条线从所指多重事物(例如神话)之间的类比性伸向形式转换将会使实际故事中出现杂多性的结构统一性。因此并不像通常认为的那样，精神分析学和文化人类学可以在个体与社会关系的层面上互相阐发；这两门学科非常邻近，但并不是因为个体是集团的一部分，也不是因为文化是以比较偏常的个体方式反映和表达的。事实上，它们只有一个共同点；不过，这是本质的和不可避免的一点，它们在这一点上垂直相交，因为个体的独特经验得以构成的表意链垂直于形式系统，而一种文化的表意活动是在形式系统的基础上构成的。无论什么时刻，个体经验特有的结构都能在社会系统里找到一连串可能的选择(以及被排除的可能性)；反过来说，社会结构在每一个选择时刻，都会遇到一连串个体(以及其他非个体的人们)，正如语言的线性结构总是在某个特定时刻产生若干词语或若干音素之间的可能选择(但是把其余一切排除在外)。

于是便形成了关于一种纯语言理论的主题，为如此设想的文化人类学和精神分析学提供形式模型。于是便有了涵盖文化人类学和精神分析学两个领域的学科，文化人类学把人的科学与限定它们的实证性联系起来，精神分析学把人的知识与奠定知识基础的有限性联系起来。就语言学而言，这是一门完美地植根于人外部的实在秩序的科学(因为这是一个纯语言的问题)，它在横穿人文科学的整个空间之后，将会遇到有限性问题(正是通过语言和在语言之内，思想才能思想，因此语言本身就是一种具有根本价值的实证性)。在文化人类学和精神分析学之上将会出现第三种“反科学”，它将穿越、激活和扰动已经构成的整个人文科学领域；或者更确切地说，它将与文化人类学和精神分析学交织在一起。这种“反科学”将在实证性的一侧和有限性的一侧弥漫开来，形成那个领域里最普遍的争斗。它就像另外两种反科学一样，以话语方式显示人文科学的边界；它像另外两种反科学一样，把自身的经验置于那些开阔而危险的区域，人的知识在那里以无意识和历史

性的形式展示出与可能性条件的关系。这三种反科学在“曝光”人的知识时，对认识人的可能性造成威胁。因此我们看到，人的命运在我们眼前交织，但它是向后交织的，被那些钩针带回到初生时的形式，带回到事事适意的老家。这难道不是一种产生结局的方式吗？因为语言学不再像文化人类学和精神分析学一样以人为谈论的对象。

可以说语言学扮演这一角色无异于接过生物学或经济学在19世纪和20世纪早期曾经发挥过的功能，试图把人文科学统一在借自生物学或经济学的概念之下。但是语言学的作用可能更为根本。原因若干。首先因为它允许或不惜一切地使内容本身结构化，它不是对别处获得的知识予以理论加工，不是对某种已经完成的现象读解予以阐释；它并不为人文科学观察到的事实提供“语言描述”，它实际上是首要的解码原则：在语言学目光的注视之下，事物只要能够成为表意系统里的成分，就能获得它们的存在。语言学分析与其说是一种解释，不如说是一种知觉，也就是说，它是由对象构成的。再者，我们感到，由于这种结构的出现，人文科学与数学的关系再次开辟了一个全新的向度，它不再是了解人是否能将结果予以量化的事情，也不是人的行为是否能被引入度量和概率领域的问题。现在的问题是去认识是否能够真正地使用结构观念，至少应该知道数学所指的结构与人文科学所指的结构是否一回事；如果想弄清楚一种合理形式化的可能性、条件和局限性，这是一个核心问题。可以看到，人文科学与形式和先验性的关系回到了也许是最根本的生活问题，因为在人文科学的空间之内，出现了语言的经验实证关系以及有限分析关系。这些关系此前从未成为本质关系，尽管也曾尝试赋予它以度量的权利。界定人文科学所辖范围的三条轴线就其所提出的问题看，已经变得清晰可见，而且几乎同时出现了这种变化。最后，语言学在人的知识上的运用是非常重要的，它使语言之存在问题与我们文化的根本问题非常紧密地关联在一起，重新显现为难解之谜。随着语言学范畴的使用不断扩大，这个问题变得越来越重要，因为我们必须从此问自己语言必须是什么，才能赋予那些可能既不是词语也不是话语的东西以结构，才能以纯知识形式阐发自身。经过一段出乎意料的漫漫长路之后，我们被带回

到尼采和马拉美曾经止步的路标前，尼采曾经问“谁说话？”而马拉美则从词语本身看到闪亮的答案。存在中的语言是什么样子，这个问题再次变得十分迫切。

就在语言问题再次以多重决定关系的面目出现的地方，就在人的形象（这一形象曾经取代了古典话语的位置）陷入重重包围的时候，当代文化奋力创造它在当下的重要部分——也许是未来的重要部分。另一方面，在靠近这些经验领域的地方，突然出现了以前似乎非常遥远的问题，即关于思想和知识的普遍形式化的问题。这些问题仍然被看做仅仅关涉逻辑和数学的问题，但是它们揭开了构成形式语言以净化旧的经验理性的任务和可能性，揭开了将第二纯粹理性批判应用于新的数学先验形式的任务和可能性。然而，在我们的文化的另一端，语言问题被交托给从未停止提出语言问题的言语形式，不过，言语形式现在第一次向自身提出语言问题。当今的文学迷恋于语言的存在方式，但这既不是某种当务之急的表征，也不是极端化的证明；它只是一种现象，其必然性植根于追溯我们的思想和知识的整个结构的巨大组合之中。但是如果形式语言问题突出了结构实证内容的可能性或不可能性，那么专注于语言的文学就会以其全部的经验生动性突出根本的有限性形式。从被当做语言来体验和穿越的语言之内，从延展到最大限度的可能性作用之中，出现了“人的终结”，人到达了所有可能存在的言语顶峰之后，也就到达了限制他的边缘，而不是自身的中心。死亡在那里盘桓，思想在那里磨灭，关于本原的承诺在那里不停地退缩。文学的这种新的存在方式不可避免地在阿尔托（Artaud）或鲁塞尔（Roussel）等人的著作中得到揭示。在阿尔托的作品里，语言被当做话语抛弃了，然后以震撼式的弹性暴力重新夺回，再次回到呼喊，回到遭受折磨的身体，回到思想的物质性，回到血肉。在鲁塞尔的著作里，语言被系统地编造的偶然性击成粉末，没完没了地讲述着死亡的重复和被分割的本原之谜。好像对有限性形式的这种语言体验是不可靠的或不充分的（也许不充分就是不可靠），这种体验呈现为一种疯狂的形式，因此有限性形象是通过语言来推出自身的（就像在语言之内展示自身），但是也呈现为语言之前、先于语言的一个无形的、无言的、非表意

的区域，语言在这个地方是自由的。文学就是在这个空间里如此显现的，先是超现实主义（尽管表现为一种伪装的形式），然后是卡夫卡、巴塔耶（Bataille）和布朗肖（Blanchot），呈现为越来越纯的体验：死亡的体验（包含着死亡因素），不能思想的思想体验（无法靠近的存在），重复的体验（本原的纯净，语言最近和最远的界限）；呈现为有限性的体验（陷于那种有限性的开放和专制之中）。

显然，这种语言的“回归”并不是我们文化的突然中断，也不是对某种早已埋没的证据的突然发现；它并不表明思想在使自身摆脱所有内容的运动中折回自身，也不表明某种文学为了把自身最终解放出来而必须自恋式地说，被剥得精光的只是语言。事实上，这是19世纪初西方文化根据强加于自身的必然性进行的刻板展示。如果在这种关于我们的经验的一般显示或曰“形式主义”里看到思想越来越干枯稀少、日益失去重新把握内容之丰富性的能力，那就错了。如果一开始就把它置于某种新思想或新知识的地平线上，那也错了。只有在细针密线、非常紧凑的现代知识领地里，才可能有这样的当代经验。而且正是知识顺理成章地产生了这种经验，从根本上构成这种经验，并且使它不得不存在。在李嘉图、居维尔和波普时代发生的事情，随着经济学、生物学和语言学的出现而确立的知识形式，作为哲学任务的康德批判所形成的有限性思想，这一切形成了我们的直接反映空间。我们在这个区域里思维。

可是，人的实现和终结的印象，承载和激活我们思想的被压抑的情感也许使我们的思想与它所许诺的禀赋一起沉睡了，使我们相信将要开始某种新的事情，某种我们看做地平线上的一抹亮光的东西；那样的印象和那样的情感也许并非毫无根据。可以说，它们存在着，而且自19世纪早期以来一直被重新表述着；可以说，荷尔德林、黑格尔、费尔巴哈和马克思都感到它们会封闭某种思想或文化，感到另一种思想或文化正从深远但可测的地方而来，带着黎明的曙光而来，带着正午的灿烂而来，带着日落的余晖而来。但是这种封闭，这种危险的迫切任务也许并不属于同一序列；今天的我们对这种迫切任务的承诺感到害怕，对它的危险却双手欢迎。因此，给思想施加任务就

是为人在这个神灵已经离开或消失的世间建立一个稳定的栖息之地。在当今时代，尼采依然是一条漫漫长路的转折点的标志，与其说是上帝的缺失或死亡，不如说是人的终结（那种移置是微妙而不易觉察的，是向同一性形式的退缩，是人的有限性之所以成为人的终结的原因所在）。不言而喻，上帝之死和宣布杀死上帝的那个最后的人已经搏斗了不止一个回合；宣布他已经杀死上帝的那个人难道不是最后一个人吗？他把自己的语言、思想和笑声置于已经死亡的上帝的空间里，同时也断定他就是杀死上帝者，他的存在之中也包括着自由地决定的那种谋杀。因此，最后一个人既然比已死的上帝年长，也比已死的上帝年轻。既然他杀死了上帝，他就必须为自己的有限性负责。但是既然他通过上帝之死言说、思考和存在，他的谋杀行为本身也必定会死亡。新的神灵、同样的神灵，已经开始掀动未来的波涛，人类行将消失。尼采思想预告了谋杀者的终结，而不是上帝的死亡；或者说预告了随上帝之死而来的人的终结。人的面目在笑声中爆裂，面具重新回来；深深的时间之川四处奔流，人感到自己在随波逐流，感到事物存在的压力。同一性的回归也就是人的绝对消散。在整个 19 世纪，哲学的终结和文化的兴起与有限性思想和知识领域中人的出现无疑是一回事。在我们这个时代，哲学仍然或再次处于终结的过程当中，哲学、文学以及形式思考都在提出语言问题，这些事实无疑证明了人正在消失。

形成于 18 世纪末的现代知识领地仍然是我们的知识的实证依据，它构成人的特殊存在方式和从经验上认识人的可能性。这个知识领地无法避免话语及其无特征统治的消失，语言移向客观性，重新表现出多样形式。如果语言现在越来越坚持思维的统一性，但是实际上不能这样做，岂不表明这种配置即将坍塌，人处于消亡的过程当中，语言之存在更加明亮地照耀着我们的地平线？既然人是在语言注定消解的时候构成的，那么当语言重新获得统一性时，人不会消解吗？如果真是这样，把我们的实际经验阐释为人类秩序对语言形式的应用，岂不是一个错误吗？这是一个严重的错误，因为它把现在应该被思考的东西隐藏起来。我们应当不再把人或人的消失以及人的科学的所有可能性基础与语言问题扯在一起。我们应当承认，由于语言的重

现，人将回到他曾经通过专横的话语统一性而维持的那种肃穆的非存在。人曾经是两种语言方式之间的形象，或者说人是在置身于再现中并且似乎消解于再现中的语言冒着零散化的危险以摆脱那种环境时构成的。人在那种零散化的语言的内脏里构成自己的形象。当然，这并不是确定无疑的事情，很可能是无法回答的问题；必须提出问题，能够提出问题就可以开启未来的思想。

结　论

无论如何，有一件事情是可以肯定的：人不是摆在人的知识面前的最古老的问题，也不是最经常的问题。如果取一个有限的地区和一段较短的时间为例，比如16世纪以来的欧洲文化，就可以肯定人是一个晚近的发明。知识并没有在漫长的黑暗中围绕着人和他的秘密苦苦寻觅。其实，在影响关于事物及其秩序的知识中，在关于同一性、差异性、特性、对等性以及词语的知识的所有嬗变当中，也就是在悠久的同一性历史的所有事件当中，只有一个半世纪之前开始、现在也许行将结束的一件事使人的形象得以出现。它不是对某种旧的焦虑的释放，不是进入某个古老问题的清晰意识，不是进入长久陷于信念和哲学问题中的某种客观性，而是知识的根本排列所产生的变化的结果。正如我们的思想考古轻而易举地显示的那样，人是晚近的一种发明。而且这一发明也许即将终结。

如果那些排列出现之后就要消失，如果我们暂时只能感觉到某种事件的可能性，但是不知道它的形式会是什么样的，不知道这样的事件会带来什么——如果这样的事件会使形式和结果像18世纪末古典思想的依据那样坍塌，那么人们肯定会打赌说，人会像海边沙滩上的一张脸，被轻轻抹掉。

反俄狄浦斯：资本主义与精神分裂症[1]※（节选）

吉尔·德勒兹　费利克斯·伽塔里　著

王广州　译

欲望生产（Desiring – Production）

它无处不在发挥作用，有时进展一帆风顺，有时突发痉挛。它呼吸、发热、吃东西。它排便、性交。曾经说起过那个本我，这是多么大的一个错误啊！无论在哪里它都是机器——是真正的机器，而不是比喻性的：驱动其他机器的机器，受其他机器驱动的机器，带有一切必要的搭配和联系。器官机器与能源机器接通。一台机器产生一股流，另一台，则截断它。乳房是产生奶水的机器，口则是与乳房搭对的机器。厌食者的口摇摆于几种功能之间：其占有者尚不确知它是饮食的机器、排便的机器、说话的机器，还是呼吸的

※《反俄狄浦斯：资本主义与精神分裂症》是吉尔·德勒兹和费利克斯·伽塔里于1972年出版的一部里程碑式的著作，对拉康主义进行了攻击，并倡导一种尼采式的永不停息的欲望机器。——编者。

吉尔·德勒兹（Gilles Deleuze，1925—1995），法国哲学家。50年代以来长期任教于巴黎第三大学。德勒兹倡导的是一种激进的欲望哲学。他的主要著作《反俄狄浦斯：资本主义与精神分裂症》，《千座高原》在世界范围内产生了巨大影响。除此之外，还著有《尼采与哲学》、《卡夫卡，捍卫一种渺小的文学》、《差异与重复》、《福柯》等。1995年12月7日重病多年后在巴黎自杀身亡。

费利克斯·伽塔里（Felix Guattari，1930—　），法国哲学家，精神分析学家，曾师从拉康攻读精神分析学。一段时期在精神病院担任心理分析医师。他和德勒兹在《反俄狄浦斯：资本主义与精神分裂症》、《千座高原》中的合作，被福柯称为“世纪性的合作”。除与德勒兹合作之外，他还著有《像我们这样的共产主义者》、《后现代绝境》等。

机器(哮喘发作时)。因此,我们都是零工:每个人都有台小机器。因为每台器官机器都是能量机器:每时每刻都在流动和被打断。施莱伯法官的屁股散发着阳光,②那是像太阳一样的肛门。其他人曾经确信此事:施莱伯法官感受到一些东西,生产了一些东西,并能够在理论上解释这个过程。一些东西产生了:机器的效果,并非纯粹的比喻。

一个精神分裂症患者出外散步,比起一个神经病患者躺在精神分析医生的病床上来说,是一个更好的模特儿。呼吸新鲜空气,与外界建立一种关系。例如,伦兹信步漫游,布奇纳曾予以重新建构。这次户外散步不同于伦兹发现自己与牧师处于秘室之中的时时刻刻。伦兹的牧师强迫他置身于社会关系中——与既定宗教的上帝、与他的父亲、与他的母亲建立关系。另一方面,户外漫步时,他处于丛山之中、雪花飘舞,与神为伍或身边根本没什么神,没有家庭、没有父亲没有母亲在场,而与自然相伴。"我父亲想要什么?他能给我提供比那更多的东西吗?不可能。让我平静一下吧。③每一件物什都是一台机器。天上的机器,空中的繁星或彩虹,高山机器——所有这些都与他身体的各部位相联系。机器嗡嗡地不停地转动。"他想过,这一定是一种有着无限欢乐的感觉:接触各种深刻的生活形式,衷情于岩石、金属、水与植物,将它们融入自身,就如梦中自然的各种元素,仿佛随月的阴晴圆缺同呼吸共命运的花朵。成为叶绿素或一台光合作用机器,或者至少把他的身体分成这样的机器,使其一部分处于其他部分之中。伦兹把自己回溯到那个时代,即人—自然分离之前,以这个基本分离为基础的所有坐标确立之前。他没有把自然作为自然来体验,而只是作为一个生产过程。现在既没有人也没有自然这样的事物,而只有一个过程,在其他机器中生产一台机器,并将它们搭配在一起。随处都有生产着的机器、欲望着的机器、精神分裂症机器、所有的物种生命:自我与非自我,外部与内部,无论如何都不再有任何意义。

既然已经了解了精神分裂症患者的这次漫步,就让我们比较一下塞缪尔·贝克特的几个人物决定要去户外冒险时,发生了什么。他们各种各样的步态与自我运动的方法通过自身并自动构成一台调配得当的机器。那

么,在贝克特的作品中有这样一种自行车功能:自行车—喇叭机器与母亲—肛门机器有什么关系?"聊聊自行车和喇叭是多好的休息啊。不幸的是,这不是我非说不可的事,我不得不说的是她。如果我没记错,是她通过屁股上的洞将我带到这个世界上。"④人们常常这样想,俄狄浦斯是个易于处理的主题,是完全明了的事情,一开始就是"给定的"事物。但根本不是这么回事:假定俄狄浦斯预先对种种欲望机器进行了难以置信的压抑。为什么要压抑它们呢?为了什么目的?真的有必要或者愿意屈从这样的压抑吗?是用什么方法来实现的?深入到俄狄浦斯三角关系之中去的应该是什么呢?用什么来建构它?自行车、喇叭与我母亲的屁股足以完成这项工作吗?然而,难道没有比这更重要的问题吗?就特定效果而言什么机器能够生产这个关系呢?而就特定机器而言,它能用来做什么呢?例如,如果说给予我们的一切是对它的几何学描述,我们有可能猜出为什么使用一个刀架吗?或者,再如:我外衣右首口袋(用于供应石头)里的六块石头,裤子右首口袋里的五块石头、左首口袋里的五块石头(中转口袋),以及外衣剩下的那个口袋,它接收已然处理过的石头,因为每块石头都移向前面的一个口袋,所有这些构成一台完整的机器。面对这台机器,我们怎么能确定分配流程的结果呢?在这个分配过程中,口也扮演了一个吮石机器的角色。在整个流程中,我们发现哪里产生了性快感?在《马隆之死》结尾,佩德尔夫人用大篷车和小船带精神分裂症患者出外旅行,在大自然中野餐:一台地狱机器正在组装。"皮肤下面身体是家过热的工厂,/外面,/从每一个胀开的毛孔,/病人闪闪发光,/熠熠生辉。"⑤

这不是指我们是在试图使自然成为精神分裂症的一个极点。精神分裂症患者作为一个个体、作为人类的一个成员,所经历的根本不是自然的特殊方面,而是作为生产过程的自然。这里,过程指什么呢?可能是指在一定的层次上,自然与工业各不相干,是截然不同的两种事物:从一个观点来看,工业是自然的对立面;从另一个观点来看,工业从自然中取用原材料;再从另一个观点来看,它把垃圾返还给自然;如此种种。甚至在社会内部,被称作生产、分配、消费的领域是相对自治的,各领域之间的区分起因于人—自然、

工业—自然、社会—自然这一特有的关系。但是，要从形式发达的诸多结构的视角来审视这种全面的区分。一般地说，事先决定的（如同马克思所证实的）不仅是资本的存在与劳动分工，而且还有一种虚假意识，即资本主义实体在全部过程中必然获得自身与大体上固定的因素。事实的真相——现实处于精神错乱之中的突出的、清醒的是，相对独立的范围或流程这样的事物是没有的：生产直接就是消费，就是没有任何中介的记录过程，这个记录与消费过程直接决定生产，尽管是在生产过程自身内部记录和消费。因此，一切都是生产：**生产的生产**，行为与激情的生产；**记录过程的生产**，作为参照点的分配与参照物的生产；**消费的生产**，感官快感、焦虑、疼痛的生产。一切都是生产，因为记录过程直接被消费，直接臻于完美，而这些消费又直接得到了再生产。⑥这就是所谓过程这个术语的第一种含义：在生产自身中融合了记录与消费，因此使它们成为同一个过程的不同生产。

而且，我们不区分人类与自然：自然的人类本质与人类的自然本质以生产或工业的形式在自然之中成为一体，正如它们在作为物种的人类生命之中那样。于是，人们不再根据外在的实用观点来认识工业，而是根据这样一个观点来看待工业，即作为人的生产与由人进行的生产，而与自然相同一。人类不是创造之王，而只是一个存在者，他与各种形式的深奥生命或者各种类型的存在者密切联系，他甚至掌管星体与运动的生命，⑦不断地把器官机器插进能源机器中，把一棵树放在体内，把乳房放到口里，把太阳放进他的肛门里：他永远是这些宇宙机器的管理人。这就是我们所用过程这个术语的第二含义：人类与自然不是两个相互对峙的相反的术语——甚至不是在因果、构思、或者表达关系（原因与结果、主体与客体等等）之中两极对立意义上的术语；而二者是同一个基本的事实，即生产者—产品。生产作为过程统领所有唯心论的范畴，构成了一个循环，其与渴望的关系是一个内在原则的关系。这就是为什么欲望生产是唯物主义精神病学关注的主要问题的原因。唯物主义精神病学把精神分裂症患者当做自然人来处理。然而，这仅在一种条件下才会成为事实，实际上，这个条件就构成了我们使用过程这个术语的第三个含义：绝不能将其看做是一个自反目标或者目的，也不应该将其

与自身无限的永恒相混淆。结束或者无限制地延长这个过程——严格地来讲，就等于是突然过早地结束这个过程——就是精神机关中造成人工精神分裂症的因素，无精打采的玩笑被压制成了自动行为，被生产为一个完全隔离的独立的实体。D.H. 劳伦斯是这样论及爱情的："我们把一个过程推向一个目标。任何过程的目的都不是永远保持这个过程，而使其完善……这个过程应该努力达到一种完善，而不是达到使灵与肉最终于中灭亡的某种强烈和极端的恐怖。"[8]精神分裂症就像爱情：没有特殊的精神分裂症现象或者实体；精神分裂症就是生产性和再生产性欲望机器的宇宙，作为"人类与自然本质的现实"，它是普遍的原始生产。

欲望机器是二元机器，遵循二元法则或者一套统辖联想的规则：一台机器总是与另一台机器搭配。生产性合成，即生产的生产，在本质上就是内在连接性的："并且……"、"接下来……"。这是因为总有一台流动生产的机器和与之相连接的另一台机器，中断或者抽出这个生产流动的部分（乳房——口）。还因为第一台机器反之也与另一台机器相连接，它中断另一台机器的生产流或部分地使之枯竭，无论从哪个方向看，这个二元系列都是直线性的。欲望经常与连续不断的流动和局部客体搭配，这些客体从本性上说就是破碎的和被打碎的。欲望促使流体向前流动，自身也流动，并且中断这些流动。"我爱一切流动的事物，甚至是冲走没生殖能力的精子的月经流。"[9]羊水涌出液囊，冲出肾结石；流动的毛发；一股口水流，一股精液、粪便、尿流，它们由局部客体产出，经常被其他的局部客体切断，这些客体反过来也产生其他的流，并由其他的局部客体截断。每个"客体"都决定一股流体的连续性；每一个流体都决定客体的破碎化。每一台器官机器都无疑根据自己的流动前景、从这台机器流出的能源的角度来阐释整个世界：眼睛阐释与观察有关的任何事物——言说、理解、排便、性交。但是与另一台机器相联总是沿横向的路线来建立的，因此，一台机器截断另一台机器的流动或者把它"看做"是自己的被截断的流动。

因此，在局部客体流动连接性合成之中发生的这种搭配，也有另外一种形式：产品/生产。生产总是"嫁接"在产品上的某事物；由于这个原因，欲望

生产是生产的生产，正如每一台机器就是连接在另一台机器上的一台机器。我们不能把“表现”的唯心主义范畴作为对这个现象令人满意的或充分的解释来接受。我们不能、决不能在不把它与生产过程联系的情况下就去描述患精神分裂症的客体。*Cahiers de l' art brut*（刊发由精神病病友创作的系列艺术作品的刊物）对这个原则的强调引人注目，因为他们以此来否认一种特殊的、可以辨识的患精神分裂症的实体的存在。另举一例，亨利·米肖克斯根据一个生产过程来描述一个精神分裂症患者的桌子，这个生产过程就是欲望的过程：“一旦注意到它，它就持续不断地占据你的思想。它甚至像是坚持干它自己的事儿……令人惊奇的是，它既不简单也不是真的复杂，不是一开始就蓄意复杂，也不是按照一个复杂的计划而建构的。相反，在木工制作过程中将它非简单化了……它立着时，就是各附加物组成的一张桌子，非常像某些精神分裂症患者的图画，被说成是‘用料过多的’。只有在没有任何办法为其添加材料时才能说它是成品，于是，桌子就越来越像堆砌物，而不像一张桌子……它不是为任何特定目的而设计的，不是为了人们所期望的像一张桌子的东西而设计的。沉重、笨拙，实际上又不能移动。人们不知道如何处置它（无论是从精神上还是从体力上）。桌子面，桌子有用的部分逐渐缩小，正在消失，这几乎与笨拙的桌架没关系，这个东西给人的印象不是一张桌子，而是某件畸形的家具，一件陌生的器具……因为它没有任何目的。一张无人情味的桌子，毫无温馨之感，毫无‘中产阶级’的意蕴，毫无乡村情致，更无质朴的风格，既不是餐桌，也不是办公桌。一张桌子没有任何功用，只是自我保护，拒绝服务与交流。客观存在好像是呆滞的、僵化的。也许，它让人想到一台停转的发动机。”[10]

精神分裂症患者是普遍的生产者。这里无需区分生产及其产品。我们只需要注意所生产的物体有一种纯粹的“此性”（thisness），这种“此性”被带入了一个新的生产行为。那张桌子继续“干它自己的事儿”。然而，桌面已被支撑的桌架蚕食。桌子的非终结性（non－termination）是其生产模式的必然结果。克劳德·列维－施特劳斯界定“修补”[11]（bricolage）时，就是以一套密切相关的特点为依据的：拥有大量的材料或者相当广泛的经验法则，尽管或多

或少的是一个大杂烩——多样同时又是有限的；能够以新的不同的方式或者构造来不断重新安排零散事物的能力；结果是忽视生产行为，忽视产品，忽视使用的那套工具，并且忽视所获得的全部结果。[⑩]做零活的人把某个东西插进电源插座，或者是改变了水流时所体验的满足感很少能以“过家家”的观点或者违反禁忌的快感来解释。不断生产产品、把生产嫁接到产品上，这个规则是欲望机器或原始生产的一个特点：生产的生产。理查德·林德纳的一幅画《机器旁边的男孩儿》表现一个粗壮、矮胖、浮肿的男孩儿将其一台小小的欲望机器与一台巨大的技术的社会机器挂钩之后，进行操作——我们将看到，这甚至是很小的孩子就能做到的。

生产，产品：生产/产品的同一性。就是这种同一性构成了线型系列的第三个术语：一种巨大的无差别的客体。任何事物都会停滞一段时间，任何事物都会在适当的位置冻结——然后，整个过程会完全重新开始。从一定的观点来看，如果什么都没有运转，如果什么都没有发挥作用，可能会更好。从未降生、逃出生与再生的轮回，没有嘴用来吸吮，没有肛门来排便。各种机器会运转得这么差吗？它们的组成部分分崩离析到了这种地步，致使它们将归于虚无，因此也让我们归于虚无。然而，看起来能源流动仍旧是太过紧密地相连，局部客体仍旧是太过有机，致使这种情况不会发生。所需要的一切就是自由状态下的纯流动，没有中断的流动，掠过整个身体表面的流动。欲望机器使我们成为一个有机体；但在这个生产的中心，恰恰在这个生产的生产之中，身体承受着以这种方式来组织、没有某种其他类型的组织、或者根本没有任何组织的痛苦。恰恰是在这个过程中，“一个难以理解、绝对僵化的停滞状态”，发生在第三阶段：**“没有嘴。没有舌头。没有牙齿。没有咽喉。没有食道。没有肚子。没有肛门。**”自动行为停滞了，解放了自动行为曾一度表达的没有组织起来的混乱的一群。没有器官的整个身体是非生产性的、不能生育的、没有源出的、不能消费的。一天，安东尼·阿尔托发现了这一点，他发现自己没有任何形状或形态，惟有此时此刻所处的位置。死亡本能：那是它的名字，而且死亡并非没有范例。因为欲望也欲望死亡，因为死亡的整个身体就是它的动力，正如欲望也欲望生命一样，因为生命的器官

就是工作的机器。我们不会询问所有这一切怎样组装起来才使机器运转：这个问题本身就是抽象过程的结果。

只有在停止运转时，并且通过持续停止运转，欲望机器才发挥作用。施莱伯法官"没有胃、没有肠道、几乎没有肺、没有膀胱，而有破旧的食管和断裂的肋骨，却生活了很长时间；有时，他曾经和着食物等吞下部分喉咙。"没有器官的身体是非生产性的；但在某个地点、某个时间，在连接性合成中，它作为生产与产品的同一性而被生产：那张精神分裂症患者的桌子就是一个没有器官的身体。没有器官的身体不能证明最初的虚无，也不是一个失去的总体性所残留的一切。最重要的是，它不是一种心理投射；无论如何它也与身体自身或者身体的形象毫无瓜葛。它是没有形象的身体。这个既无形象、又无器官的身体，是非生产性的，在二元—线性系列的第三阶段，恰恰存在于它被生产的地方。它永远是被重新插入到生产过程之中的。紧张性精神病患者产生于水疗浴盆的水中。没有器官的整个身体属于反生产的王国；但是，连接性或生产性合成的另一个特点在于这个事实，即它将生产与反生产、与反生产因素搭配。

一种唯物主义精神治疗法

精神病学家 G. 德·克莱拉姆鲍特提出的假说看起来是证据充分：精神错乱本质上是全球性的、系统的，但却是一个次要现象，是部分和局部自动现象的结果。事实上，精神错乱带有记录的特点，而记录是由欲望机器的生产过程组成的；尽管存在着合成与(感情)紊乱，两者都是这个记录过程所特有的，如同我们在偏执狂中、甚至在精神分裂症的偏执狂形式中看到的一样，精神错乱并未构成一个自治的范围，它依靠的是欲望机器是发挥作用还是停止运转。然而，克莱拉姆鲍特曾利用"(精神)自动症(mental automatism)"这个术语来标识仅有的无主题现象——仿语症(echolalia)，发出一些古怪的声音，或者是突然失去理性的暴怒——他把这归因于传染病与酗酒的技术性结果。此外，他把精神错乱大部分解释为自动症的结果；至于其余部分，

“个人的”部分，他认为是反作用的性质的结果与“性格”，性格的表现也许先于自动症（正如偏执性格）。[19]因此，克莱拉姆鲍特在该词最普通的含义上把自动症仅仅当做神经病的一个机制，而不是牵涉欲望机器的经济生产的过程。说到历史，他仅仅满足于提及其先天的或后天的本质。克莱拉姆鲍特是精神病学中的费尔巴哈，在这个意义上，马克思说：“无论何时费尔巴哈作为一个唯物主义者看待事物，其作品中就没有历史；而当他阐述历史时，他就不再是一个唯物主义者了。”相反，一种真正的唯物主义精神病学将根据它分配给自身的双重任务来定义：把欲望引人有机体中，把生产引人欲望之中。

伪唯物论与典型的唯心论之间没有很大的区别。精神分裂症理论是根据三个概念构成的，这三个概念构成了它的三部分图式：分化变异（克雷佩林）、自闭症（布鲁勒）、以及空间一时间或者世界中的存在（宾斯万格）。其中，第一个是一个解释性概念，大体上为特殊的机能障碍或者原始的缺陷定位。第二个是一个观念化的概念，表示错乱结果的特殊本质：精神错乱自身或者完全从外部世界中退隐，“脱离现实，伴随而来的是（精神分裂症患者的）内心生活相对或绝对的优势”。第三个是一个描写性的概念，它发现或者重现生活在自己的特殊世界中的精神错乱者。这三个概念共有这样一个事实，即它们都通过“身体形象”的中介将精神分裂症问题与本我——灵魂的最终体现相连，将唯灵论与实证论的必要条件模糊地连接在一起。

然而，本我就像爹娘：精神分裂症患者很久就不再相信本我了。他在其他地方，在这些问题之上、之后或之下的某处，而不是沉溺于其中。而无论他在何处，都有问题，都有不可克服的痛苦和难以容忍的需要。但为什么不试图把他带回到他所逃避的东西面前？为什么要把他回置到已不再属于他的那些问题之中？为什么相信我们仅仅通过象征性地向他的真理致以它应得的尊重而嘲讽这个真理呢？有那么一些人认为精神分裂症患者不能说我这个词，我们必须恢复他说出这个空洞字眼儿的能力。精神分裂症患者是这样总结所有这些情况的，他说，他们又在胡弄我。“我不会再说我了，永远不再说这个词了；这他妈的太傻了。每次听到这个词，如果碰巧记得，我就

用第三人称。只要能逗他们乐，就一点关系都没有。"[13]如果他确实冒险说**我**这个词，那也不会有任何差别。他已经离这些问题太远，远远地越过了这些问题。

甚至弗洛伊德都从未曾超越本我这个狭义的有限的概念。妨碍他的是他自己的三重公式——俄狄浦斯式的、神经质的公式：爹—娘—我（daddy - mommy - me）。我们可以仔细考虑一下这个可能性，即俄狄浦斯情结的帝国主义分析使弗洛伊德再次发现将自动症的概念不幸地误用于精神分裂症，并给予这种误用其所有权威性。我们不应该欺骗自己：弗洛伊德不喜欢精神分裂症患者。他不喜欢精神分裂症患者抗拒俄狄浦斯化，往往把他们当做动物来对待。他说，他们把词语当做事物。他们麻木不仁，是自恋癖，与现实隔裂开来，不能实现移情：他们像哲学家——"一种令人讨厌的相似"。

如何分析解决内驱力（冲动）与症候之间、象征与被象征的事物之间的关系，这个问题被一次次地提出来。可以认为这是因果关系吗?或是一种内涵关系吗?一种表现模式吗?然而，这个问题的提出过于理论化。事实是，从我们被放进俄狄浦斯框架之中的那一刻起——从我们被以俄狄浦斯情结观点衡量的那一刻起，形势就对我们不利，而且，惟一真实的关系，即生产的关系，已被废除了。心理分析的伟大发现就是发现欲望的生产，发现无意识的各种生产活动。但是，一旦俄狄浦斯进入这幅图画中，这个发现就被埋在唯心论的一个新标牌之下：一出古典的戏剧被用来代替作为工厂的无意识；再现被用来代替无意识生产的单位；一种只能表现自身的无意识——在神话、悲剧、梦幻中——取代了生产性的无意识。

每次根据本我来解释精神分裂症时，我们所能做的一切就是"取样"精神分裂症患者假想的本质或假定的特殊本质，而不顾我们是否怀着爱心和同情心来这样做，或是否厌烦地唾出尝过的那一口东西。我们曾经把他作为一个分解的本我来"取样"，另一次是把他作为从这个世界隔裂开来的本我来"取样"，而且还作为不再以最特殊的方式存在于这个世界，只是处在自己的世界的一个本我，尽管他也许表明自己是一个聪明的精神病学家、一个富有同情心的超级观察员——简言之，一个现象学家。让我们再次记住马克

思的一个警示：我们不能仅仅把种麦人品尝的滋味描述成小麦的味道；关于产品的体系与关系，产品没给我们任何暗示。产品看上去越是特殊得令人难以置信并且随即就可以描写，理论家就越紧密地将它与**因果关系、综合、或者表现的理想形式**联系起来，而不是与它所**依靠的真正的生产过程**相联系。如果这个过程被中断、或本身被当做目的或目标、或被允许徒劳地无限延续下去，精神分裂症患者作为一个与众不同的人看起来就越明确、越易于辨认，于是便得出这样的观点，“灵与肉终于在其中灭亡的极度的恐惧”。[15]（自动症患者）。克雷佩林提出的著名的临终状态……但是，相反，在人们描述生产的物质过程的那一刻，产品的明确性往往消失了，与此同时另一种结果的可能性、这个过程的另一个结果出现了。精神分裂症患者通过自动症使自己成为一个人造的人，精神分裂症在进入精神病状态之前，是欲望与欲望机器的生产过程。一个人怎样从一个人变为另一人的？这是一个不可避免的过渡吗？这仍旧是一个关键问题。在这一点上与在很多其他问题上一样，卡尔·雅斯贝尔斯已经为我们提供了宝贵的洞见，因为他的“唯心论”是非常不规范的。他将过程的概念与人格的反向构成或发展等 概念相对比，把过程看做是一种分裂或干扰，不牵扯与本我的一种虚构关系；应该说，这在本质上是与着魔的人的一种关系。雅斯贝尔斯没有处理好的一件事是把过程看做物质的经济现实，看做这样一个生产过程，其中，自然等于工业，自然等于历史。

在某种程度上，传统的欲望逻辑从一开始就是完全错误的：从第一步起，柏拉图式的欲望逻辑迫使我们接受，让我们在**生产与习得**之间作出选择。从我们把欲望置于习得这方面、这一刻起，我们就使欲望成为一个唯心主义（辩证的、虚无主义的）概念，这使我们从根本上把欲望当做一种缺失：客体的缺失、真正客体的缺失。另一方面，即“生产”这方面，并未被完全忽视，这是事实。例如，对于欲望理论，康德把“存在的能力，通过存在的各种再现、这些再现的客体的现实成因”[16]归因于欲望，导致了一次批评革命。但是，康德选择迷信的信仰、错觉和幻想作为对欲望的这种界定的例证，这不是偶然的；如同康德所说，我们深知只有通过一个外在的因果关系和各种外

在的机制才能产生真正的客体;然而,这种认识没有阻止我们相信欲望创造自己的客体的内在力量——即使只是以一个不现实的、虚幻的、错乱的形式,也没有阻止我们把这个因果关系再现为来源于欲望自身内部。只要客体的现实是由欲望来产生的,它因此就是一个**心理的现实**。因此,可以说,康德的批评革命没有改变任何本质的东西:这种思考生产活动的方式没有把欲望的传统概念的有效性作为缺失而提出质疑;应该说,它把这个概念作为一个支持物和支柱来使用,仅仅是比较谨慎地审视了它的含义。

就事实而言,如果欲望是真正客体的缺失,其作为一个真正实体的本质,就依靠"缺失的本质"(essence of lack)了,这个"缺失的本质"产生幻化了的客体。因此,欲望就被当做生产,尽管仅是幻觉的生产,但这种欲望已通过精神分析得到圆满的解释。在最低层次的阐释中,这意味着欲望所缺乏的真正客体与外在的自然生产或社会生产相关,但是,欲望内在地生产一个想象的客体,用作现实的替身,就好像"所有真正的客体背后都有一个梦幻的客体",或者说所有真正的生产背后都有一个精神的生产一样。这个观念并非必然迫使精神分析从事小器具与市场的研究,其所采用的形式是对客体进行枯燥乏味的精神分析:对面条、汽车,或"小玩意儿"进行精神分析研究。但是,当把幻想,不仅仅是作为一个客体,还作为一台将欲望自身置于重要地位和中心的特殊机器进行深入地阐释时,这台机器也只是戏剧性的,它所分离出去的事物的互补性依然存在:现在,根据相关的缺失来界定的,并由它自己的客体来决定的是一种需求,而欲望被当做生产幻想的事物,并通过将自身与客体脱离来生产自身,尽管与此同时使缺失绝对化因而强化了缺失:一种"存在的无可救药的不充足性"、"本身就是生活的无法生存"。因此,就将欲望呈现为由各种需求支撑的某事物,而这些需求以及它们与客体——作为正缺失或丢失的某事物的客体——之间的关系,仍旧是欲望生产的基础(有关基础支持的理论)。总之,理论家将欲望生产还原为幻想的生产时,他满足于无所不用其极地使用唯心主义原则,这个原则把欲望界定为一个缺失,而不是生产的过程、"工业"生产的过程。克莱门特·罗塞特解释得很好:每当把重点放在欲望所承受的一种缺失之上,并将此作为

界定其客体的一种方式时，"这个世界根据下列论证将另一个世界作为它的替身：有一个客体是欲望感觉到缺少的；因此，这个世界并不包括存在的每一个客体；至少有一个客体丢失了，即欲望感觉到缺少的那个客体；因此，还存在着某个其他地方，这个地方含有打开欲望之谜的钥匙（是这个世界所缺失的）。"[17]

如果欲望生产，它的产品就是真的。如果欲望有生产能力，它只有在现实世界中才是有生产能力的而且只能生产现实。欲望就是这样一套被动的综合，即设计局部客体、流动和身体，并发挥作为生产单位的功能。现实是最终产品，是作为无意识自动生产的欲望的被动合成的结果。欲望不缺少任何事物：它不缺少客体。相反，欲望中所缺失的恰恰是主体，或缺少固定主体的欲望；没有压抑就没有固定的主体。欲望与其客体是一回事：是机器，一台机器的机器。欲望就是一台机器，欲望的客体就是另一台与欲望相连接的机器。因此，产品就是从生产过程中排除或扣除的一些事物：在生产行为与产品之间，一些事物变得分离了，因此，把残渣给予漂泊流浪的单子主体。欲望的客观存在就是自在的和自身的现实。[18]没有特殊的存在形式能够标为"心理现实"。马克思特别提出，事实上存在的不是缺失，而是作为一种"自然与感觉客体"的激情。欲望不受需求支持，恰恰相反，各种需求来源于欲望：在欲望生产的现实中，这些需求就是反产品。缺失是欲望的反作用；在自然的和社会的现实中，缺失被堆积、分散、掏空。欲望总是与客观存在的条件保持着紧密的接触；欲望接受、服从这些条件，随条件改变而改变，并不比这些条件更持久。由于这个原因，她常常成为死的欲望，而需求是对主体退出的一种衡量，主体在失去对这些条件的被动合成的同时失去了它的欲望。这恰恰是需求作为徒劳无益的寻求的意义：四处猎寻，试图俘获或者变为被动合成的一个寄生虫，在无论如何模糊的世界里这种被动合成也许碰巧存在。没有必要说：我们不是绿色植物；自从不能合成叶绿素以来，已有很长时间了，因此有必要吃叶绿素……接着，欲望就变得可怜巴巴的，害怕缺少一些东西了。但是，应该注意，这不是一个穷人或被逐者所说的话。相反，这种人知道，他们离草很近，几乎与它相类似，并且欲望"需要"很

少的东西——**不是那些恰好出现在他们路上的残羹冷炙，而恰恰是那些不断从他们那里夺走的东西**——正在缺失的不是主体感受到他们内心深处所缺少的东西，而是人的客观性，人的客观存在，对于人来说，欲望就是生产，在现实的王国里生产。

现实并非不可能的，相反，在现实中任何事情都是可能的，任何事情都变得有可能。欲望不表现主体内部臼齿的缺失；相反臼齿组织往往从客观存在中剥夺欲望。革命者、艺术家、预言家满足于客观的，纯粹客观的东西：他们知道，欲望以其强有力的生产吸纳力紧紧抓住生活不放，以更为紧张的方式再生产生活，因为生活很少需求。不要在乎认为这非常易于言说的那些人，或认为这是在书上找得到的观点。"从我读过的些微读物中，已然发现，更多的是生活中的那些人、正在塑造生活的那些人、就是生活本身的那些人，吃得少、睡得少，拥有得少或者什么都不拥有。对于责任、或亲戚家属的永存、或国家的维持……他们没有任何幻想。……这个幻影的世界，是永远不会被完全征服的世界，是过去的而永远不是将来的世界。依附过去的前进就像是拖着锁链一样。"[1]真正的幻想家就像是一个身着那不勒斯革命装束的斯宾诺莎。我们非常了解缺失——及其主观对应物——源于何处。缺失是在社会生产中并通过社会生产被创造、计划并组织起来的。它作为反生产压力的结果而被反生产：后者因生产力而滞后并且利用生产力。它从不是首要的；生产不是以预先存在的需求或缺失为基础而组织起来的。是缺失渗透自身，创造虚空的空间或空泡，根据一个已经存在的生产组织的组织来宣传自身。[2]缺失是市场经济的一种功能，蓄意创造缺失是主导阶级的伎俩。这牵涉到在大量的生产中精心组织起来的贫困与需求：使所有欲望步履维艰，成为巨大恐慌的受害者，即害怕没有满足人们的各种需求；使客体依靠外在于欲望（唯理性的要求）的一个现实的生产。同时，欲望的生产被范畴化为幻想，而且只有幻想。

它一方面是现实的社会生产，另一方面是纯粹幻想的欲望生产，这种东西是不存在的。这两种生产之间所能建立的惟一连接将是心理内投与心理投射的次要生产，就好像所有社会实践在心理内投的或内在精神实践中都

有其明确的对手，或者好像精神实践被投射到社会制度上，而这两种实践没有对对方产生任何现实的或具体的影响。只要我们满足于一方面在货币、金子、资本和资本主义三角关系，另一方面在力比多、肛门、阴茎和家庭三角关系之间建立一个完美的平行关系，我们就是在享受欢乐，但是货币的各种机能在那些操纵货币的人的肛门投射下根本没受到影响。只要马克思—弗洛伊德的理论在两者之间的平行关系是以这样的词语表达的，即使两者相互心理投入或投射而没有停止相互之间的彻底异化，就像是货币＝大粪这个著名的等式一样，那么，它仍旧是毫无结果、毫无意义的。事实的真相是**社会生产在确定的条件下纯粹是而且仅仅是欲望生产本身**。我们认为，社会领域直接由欲望来投入，它是历史地决定了的欲望产品，并且为了涌入和投入生产力与生产关系，力比多不需要任何中介或升华、不需要任何心理操作、任何变形。**只有欲望和社会因素，别无其他。**

甚至社会再生产最压抑的与最死板的形式也是由组织内部的欲望生产的，所谓组织就是在我们必须分析的各种各样的条件下这种生产的结果。这就是为什么政治哲学的基本问题恰恰依旧是斯宾诺莎看得非常清楚的、而威廉·赖希重新发现的那个问题："为什么人们为其奴隶状态而斗争，而且那么执着，就好像是他们的解脱一样？"人们如何才能达到这种地步，即高呼："增税！减薪！"赖希说过，令人惊奇的不是一些人偷东西或另一些人有时出去罢工，而是所有那些要饿死的人不把偷东西当做常事，所有那些被剥削的人没有不断地去罢工：在承受数世纪被剥削之后，人们仍旧忍受着侮辱和奴役，事实上已达到真的要求被侮辱与奴隶身份的地步，不仅是为了他人，而且是为了他们自己，这是为什么？⑦

然而，赖希自己从未设法给予这个现象以令人满意的解释，因为在某一点上他重申的恰恰是他致力于捣毁的论证，他通过区分唯理性——它本来或应该处于社会生产的过程中——与欲望中的非理性因素，并仅把后者作为心理分析调查合适的主题。因此，他赋予精神分析惟一的任务是解释社会领域中"否定的"、"主观的"和"被压抑的"事物。所以，他必然回到一方面理性生产的真实客体与另一方面为非理性的、幻想化的生产之间的二元

论。[22]他不再试图发现社会领域与欲望的公分母或共存。为了建立一种真正的唯物主义精神病学，有一个赖希惟一需要的范畴：欲望生产的范畴，它可应用于在所谓理性和非理性形式下的现实。

庞大的社会压力对欲望生产产生巨大的影响这一事实决不损害我们的原则：欲望生产现实，换言之，欲望生产与社会生产是一回事。赋予欲望以特殊的存在形式，是不可能的。欲望机器不是幻想机器或梦想机器，幻想机器或梦想机器理应不同于技术和社会机器。应该说，幻想是次要表现，衍生于在任何特定的环境下两类机器同一的本质。因此幻想从不是个体的：它是群体的幻想——正如社会机构分析成功地证实了的那样。假如有两类群体幻想这样一个事物，这是因为对这种同一性进行两种解读是可能的，这种可能性取决于是否从欲望机器所构成的庞大的群居集团的角度来看待欲望机器——或取决于是否从作为欲望的基本力量的社会机器的角度来考虑社会机器。因此，在群体幻想中力比多可能投入现存社会领域的一切，包括这个领域中最压抑的形式；或反之，原欲可能开始进行反投入，借此革命的欲望与作为能量来源的现存的社会领域相沟通。（例如，19 世纪伟大的社会主义乌托邦不是作为理想的模式而是作为群体幻想发挥作用的——就是说，作为欲望生产力的真实的代表，使对当前的社会领域进行反投入、将当前的社会领域"非制度化"、协助欲望自身的革命制度成为可能。）但是，在本质上欲望机器与技术社会机器之间从没有任何差别。两者之间有一定的差异，但只是体制（régime）[23]的差异，取决于其大小上的关系。除了体制上的差别之外，它们是相同的机器。

在上述讨论中，我们在社会生产与欲望生产之间规定了宽泛的对应轮廓，以便说明在两种情况下，在反生产力量方面有一个强大的趋势，即反向地操纵并利用生产形式，这种对应决不是必须对两种生产体系之间的关系进行彻底的描述。它仅仅使我们能指向某些现象，这些现象关系到两者之间在体制上的差别。首先，只要没有颠倒次序，技术机器正常运转，这显而易见；平常，它们停止运转不是因为出了故障，而是因为磨损。

艺术通常通过创造真正的群体幻想来利用欲望机器的这种特性，在群

体幻想中，欲望生产被用于短周期社会生产，是通过引入功能紊乱的因素来干涉技术机器的再生产功能。例如，阿尔芒烧焦的小提琴，或者塞扎尔压坏的车身。更普通的是，达利的严重偏执狂方法确证在社会生产的客体中欲望机器的爆炸。[③]而早些时候，拉韦尔宁肯丢掉根本不正常的各种发明，而不愿意让它们简单地停下来；他宁肯选择利用突然的插曲、停顿、颤音、不和谐音符与未决定的和弦来结束他的曲子，而不会让这些曲子慢慢婉转而下以至结束，或者逐渐消失而至无声。[④]这个艺术家是客体的主人；他在我们面前放置了破碎的、烧焦的、破旧的物体，把它们转变成欲望机器的规范，出故障恰恰是欲望机器发挥作用的组成部分；艺术家表现了偏执狂患者的机器、创造奇迹的机器以及孤立的机器，就像很多技术机器一样，以便用欲望机器来削弱技术机器。更重要的是，艺术作品本身就是一台欲望机器。艺术家蓄积起他的财富以创造一个即刻惊世之作，这就是为什么对于他的思维方式而言，应该迅速发生的破坏作用而未能发生的原因。

由此产生体制上的第二个差别：欲望机器完全是依靠自身来产生反生产，然而，技术机器的反生产特征仅在这个过程的外在再生产条件下产生(即使这些条件在某一"后来的阶段"上没有形成)。技术机器何以不是一个经济范畴，而且总是反指向一台对应机器或者一台社会机器，与技术机器大相径庭，而且制约这种再生产，其原因就在于此。因此一台技术机器不是成因而只是社会生产一般形式的表征：于是就有手工机器与原始社会、液压机器与"亚洲"形式的社会、工业机器与资本主义。由此，当我们假定这个对应机器是没有器官的整个身体的相似物时，却有一个重要差别。欲望机器是欲望经济的基本范畴；各台欲望机器完全依靠自身来生产一个没有器官的身体，没有在代表与自身、或生产关系与它们自己的关系、或社会秩序与技术之间作出区别。欲望机器既是技术的，又是社会的。就是在这个意义上，欲望生产是原始心理压抑的场所，而社会生产是社会压抑的发生地；欲望生产和社会生产之间最严格意义上的类似于次要心理压抑的事情发生了：这里，没有器官的身体的情形或它的对等物是关键因素，取决于它是否是一个内在过程的结果还是一个外在条件的结果(因此，特别影响了死亡本能的角

色)。

但是同时,欲望机器与技术机器又是相同的机器,尽管事实上两者被两种不同的体制所统治。只有一种生产,即真实的生产。无疑,我们能够以两种不同的方法来表现这个同一性,即使这两种方法一起无意识地自动生产了一个循环。我们可以说,社会生产在确定的条件下主要衍生于欲望生产:这就是说自然人(Homo natura)首先出现。但是我们还必须更为准确地说,欲望生产在本质上最初并且首先是社会的,倾向于最后解放自身:也就是说历史人(Homo historia)首先出现。没有器官的身体不是一个最初的原始实体,即后来把自身投人到不同类型的社会场所中的实体,仿佛它是一个大放厥词的偏执狂、最早负责社会组织的原始游牧部落酋长。社会机器或社会场所可能是地球的身体、独裁者的身体、货币的身体。然而,它不是没有器官的身体的投射。相反,没有器官的身体是非地域化了的对应物的终极残余。社会场所的主要功能总是要整理、刻画、记录欲望流,没有恰到好处地得到控制、疏导、调整的流动存在。原始的**地域机器证明不能胜任**这个任务,此时,**专制机器**建立一种过分编码的制度。但是**资本主义机器**,只要是建立在多少有些遥远的**专制国家**的废墟上,便发现自身处于一个全新的形势之中:它面临着这样一个任务,即将流动进行解码和解域。资本主义从外部没有面临这个形势,因为它把这个形势体验为其存在的构造、体验为其主要的决定因素与基本原材料、体验为它的形式与功能,并且以其全部暴力,利用所有它所要求的权力使这个形势永存。决不能以其他方式实现它的生产与压抑主权。资本主义事实上产生于两股流动的遭遇:已被解码了的生产流动,它以货币资本的形式出现;已被解码了的劳动力流动,它以“自由工人”的形式出现。因此,资本主义机器不像以前的社会机器,它不能提供可以应用到整个社会领域中去的一种符码。以货币来代替这个符码观念,资本主义机器创造了抽象量的公理,这个公理沿着对社会场所解域化的方向持续向前。资本主义往往开始进行解码,破坏社会场,使之成为没有器官的身体,并将欲望流动当做一个解域化的领域释放在这个身体上。在这个意义上,精神分裂症是资本主义机器的产品,正如躁郁症和偏执狂是专政机器的产

品，歇斯底里是地域化机器一样，这样说对吗？[23]

因此，对流动的解码与对社会场所的解域化构成了资本主义最富有特色、最重要的倾向。资本主义不断地接近它的限度，而且是一个真正的精神分裂症限度。它往往以它所要求的所有力量来产生精神分裂症患者，作为没有器官的身体上被解码了的流动的主体——比资产阶级更资产阶级，比无产阶级更无产阶级。这个倾向不断地向前发展，直至资产阶级以其所有的流动可能直接把自己遣送到月球上：的确，我们什么也没看见！我们说精神分裂症是我们特有的疾病，即我们这个时代的疾病时，我们不只是想说现代生活把人们逼疯了。这不是生活方式的问题，而是生产过程的问题。这不只是一个简单的对应问题，即便从符码失败的角度来看，这样一个对应是对关系的更精确的陈述，比如说，在患精神分裂症的情况下意义游移的各种现象与在工业社会的每一个层次上日益恶化的不协调和不和谐的机制之间的关系。

我们真正想说的是，资本主义通过它的生产过程产生了精神分裂症的能量或负荷的积累，这真令人胆战心惊。资本主义利用它所有的巨大的压制力量来承受这个能量或负荷的积累，而这个能量或负荷的积累继续充当资本主义的限度。因为资本主义坚持不懈地抵制、坚持不懈地约束这个内在的倾向，而与此同时，又让这个倾向信马游缰；在要达到它的限度的同时，它又不断地寻求避免到达这个限度。资本主义设立或恢复各种各样残留的与人造的、虚构的或象征的地域，借此试图尽其所能来重新编码、重新引导那些根据抽象量被界定的人们。事物回归或重现：国家、民族、家庭都不例外。这一切使资本主义意识形态成为“对曾一度被信奉的任何事物的杂色描摹”。真实并非不可能；只是越来越虚假。马克思把利润率下滑倾向的双重运动和绝对剩余价值量的增加称作相互抵消倾向的法则。作为这个法则的必然结果，存在着双重运动，一方面，将流动解码或解域化，另一方面将流动进行强烈的、人为的重新地域化。资本主义机器将流动解域化的程度越高，将流动解码并公理化从中榨取的剩余价值越多，其辅助性机器，像政府官僚机构与法律制度势力则尽其所能将流动重新地域化的程度就越高，在

这个过程中吸纳越来越大份额的剩余价值。

无疑，在历史的这一时刻，神经病患者、性变态者与精神病患者不能根据内驱力予以充分界定，因为内驱力仅仅是欲望机器自身。他们必须根据现代地域性予以界定。神经病患者落进我们社会的残留或人为的地域性的陷阱中，并将所有地域性还原为俄狄浦斯情结，视之为终极地域性——正如在精神分析医生的办公室中重构的和投射在精神分析学家整个身体上的那样(是的，我的老板是我父亲，国家元首也是，大夫，您也是)。性变态者认真接受这种伎俩并把游戏玩到底：如果你需要，就能得到——比社会提供给我们的更为虚假的地域性、全然人造的新家庭、秘密的月球协会。至于说精神分裂症患者，他不断地四处游荡，到处迁移，尽其所能到达每一个地方，越来越深入地投入到解地域性的王国中，到达他自己没有器官的身体表面的社会场所肢解的极限。这些游历完全可能是精神分裂症患者自己重新发现地球的方式。精神分裂症患者殚精竭虑地找出资本主义的局限：他是大功告成的资本主义内在倾向，是其剩余产品、无产者，也是其终结天使。他征服所有符码并且传送解码了的欲望的流动。真实继续流动。在精神分裂症患者身上，过程的两个方面连接在一起：形而上的过程将我们与本质上是“恶魔的”因素相联系或将置于地球的中心，社会生产的历史过程恢复了与解域化了的社会机器相连的欲望机器的自治性。精神分裂症是作为社会生产极限的欲望生产。因此，欲望生产及其与社会生产相比在体制上的差别就是终点，而不是起点。两者之间只有一个正在进行的变化过程，这就是变成现实。如果唯物主义精神治疗法可以被界定为这样一种精神治疗法，即把生产概念引入到对欲望问题的思考之中，那么，唯物主义精神治疗法就不能避免以末世学术语提出分析机器、革命机器与欲望机器之间的终极关系问题。

注　释：

① 节选自吉尔·德勒兹、费利克斯·伽塔里：《反俄狄浦斯：资本主义与精神分裂

症》,纽约:海盗企鹅,1977年,第一章,导论,第一节与第四节;第22—35页。

② 丹尼尔·保罗·施莱伯(1842—1911),德国的一个法官,弗洛伊德分析了他的精神病记录。在各种各样的幻想中,施莱伯相信其五脏发挥着与太阳相联系的神圣的功能。

③ 参见乔治·布奇纳:《布奇纳戏剧散文全集》,纽约:希尔与王出版公司,1963年,第141页。

④ 塞缪尔·贝克特:《莫洛伊》,载《塞缪尔·贝克特的三部剧作》,纽约:格罗夫出版社,1959年,第16页。另两部剧作是《马隆之死》与《莫名其妙的人》。

⑤ 安东尼·阿尔托:《凡·高,因社会而自杀的人》,载《阿尔托文选》,圣弗兰西斯科:城市之光丛书,1965年,第158页。

⑥ 乔治·巴塔耶联系自然能源谈及限定费用的、非生产性的支出或消费时认为,这些都是支出或消费,而不是人的生产这个大体上独立的范围的组成部分。因此,它们必须与我们称之为消费的生产的事物相关。参见乔治·巴塔耶:《受诅咒的股份:论普通经济》,纽约:地带,1989年。

⑦ 关于自然与生产,以及一般的物种生命论述,依据的是马克思的观点。参见杰勒德·格兰奈尔的评论《1844年剪报中的马克思主义本体论》,载《思维的耐力》,巴黎:布隆,1968年,第301—310页。

⑧ D.H. 劳伦斯:《亚伦的木棒》,纽约:企鹅,1976年,第200—201页。

⑨ 亨利·米勒:《北回归线》第十三章。请看同一章中这句话,它表达了对作为流的欲望的赞美:"我的勇气奔涌而出,就像一股巨大的精神分裂症急流。宣泄让我直视上帝。"

⑩ 亨利·米肖克斯:《思想的主要考验》,纽约:哈考特·布雷斯·乔瓦诺维奇,1974年,第125—127页。

⑪ 克劳德·列维-施特劳斯是作为一种人文科学的方法而提出这个术语的,字面上是指做零活的人的修修补补的工作,他把各种各样的材料拼凑在一起。

⑫ 克劳德·列维-施特劳斯:《原始思维》,芝加哥:芝加哥大学出版社,1974年,第125—127页。

⑬ G. 德·克莱拉姆鲍特:《精神病行为》,巴黎:法兰西大学出版社,1970年。

⑭ 塞缪尔·贝克特:《莫名其妙的人》。

⑮ D.H. 劳伦斯:《亚伦的木棒》,第162页。

⑯ 伊曼努尔·康德:《判断力批判·导言》。

⑰ 克莱门特·罗塞特:《更坏的逻辑》,巴黎:法兰西大学出版社,1970年,第37页。

⑱ 拉康的欲望理论对我们而言看起来好像有两个极点:一个极点与作为一台欲望机器的"客体小a"相关,这台机器根据一个现实的生产来界定欲望,从而超越任何需求的想法与任何幻觉的想法;另一个极点与作为能指的"大的他者"相关,这个他者再次介绍了某种缺失的观点。在塞尔日·勒克莱尔的文章《欲望的现实》中,这两个极点之间的摇摆不定,能够看得相当清楚。

⑲ 亨利·米勒:《性》,纽约:格罗夫出版社,1965年,第262、430页。

⑳ 关于让-保罗·萨特,莫里斯·克拉维尔说一种马克思主义哲学不能允许自己把匮乏观当做它的最初的前提来介绍:"这样的一种先于剥削的匮乏构成供给法则,并要求这样一种现实,即这种现实永远保持独立,因为它被置于初发的层次上。因此,在马克思主义理论中,它不再是一个包括或演绎这个法则的问题,因为在最重要的阶段,在马克思主义自身起源的层次上,它是直接的不可避免的。作为一个一丝不苟的思想家,马克思拒绝采纳匮乏观,这样做是非常正确的,因为这个范畴会导致他的失败。"《谁是精神错乱者?》巴黎:弗拉马里翁,1970年,第330页。

㉑ 威廉·赖希:《大众法西斯主义心理学》,伦敦:苏文纳出版社,1970年。

㉒ 在文化中心论者那里,我们通过仅应用在投射系统上的心理分析,发现了理性系统与投射系统之间的差异(如艾布拉姆·卡迪纳的例子)。尽管威廉·赖希与赫伯特·马尔库塞敌视文化中心主席,但我们发现了这个相同的二元论的某些踪迹,尽管他们以截然不同的方式界定了理性与非理性,并分配给它们相去甚远的角色。

㉓ 这个法语词指政府、法律、(发动机的)速度、(潮流的)流速。

㉔ 法国雕刻家,阿尔芒·费尔南德斯与塞扎尔·巴尔达西尼;萨尔瓦多·达利(1904—1989),超现实主义画家。

㉕ 伏拉迪米尔·扬克列维奇:《拉韦尔》,纽约:格罗夫出版社,1959年,第73—80页。

㉖ 关于歇斯底里、精神分裂症,以及两者与社会结构之间的关系,参阅乔治·德韦鲁《论普通民族精神病学》中的分析,和卡尔·贾斯帕斯著的《斯特林堡与凡·高》。这样的问题已经提出来:"在不太混乱的年代,一个人没有诚挚的心态能够在一些范围内获得忠实的体验并进行忠实地表现。"这些范围内的一个全然"诚挚的心态"在我们这个年代就是疯狂吗?贾斯帕斯补充下列论述重新阐明了这个问题:"我们已经看到,从前,人们试

图把自己逼成歇斯底里的样子；我们可以说，今天，很多人想以非常相似的方式把自己逼得疯狂起来。但是，假如说在一定程度上，从前人们的企图在心理上是可能的话，那么，现在人们的企图根本就是不可能的，而且只能是导致伪装。”

何谓哲学·导言※

吉尔·德勒兹　著

王广州　译

也许"何谓哲学"这个问题只能在人生迟暮时提出，也就是在老年时提出，随着老年的到来，时间才以具体的术语来言说。这是当人不再有所求时提出的问题，但它导致的后果却可谓蔚为大观。以前，人们提出这个问题，从未停止提出这个问题，但是太做作、太抽象；人们诠释并支配这个问题，很少被它所左右。在一些情况下，老年赠予的不是永驻的青春，反而是一种独立自主的自由，是一种纯粹的必然性，即人们在生与死之间能够享受的一刻蒙恩状态，机器的所有部件聚在一起跨过各个时代的共同特征传向未来：即特纳、莫奈、马蒂斯代表的不同时代。老年特纳获得或赢得了这个权利，领导画坛沿一条人迹罕至的小径走下去，无法回头。这与终极问题已不再泾渭分明。同样，在哲学上，康德的《判断力批判》是一部老年作品，是部力作，后世源于它的作品会层出不穷。

我们不能对这样一个状态提出任何要求。时间自然已经为我们提出"何谓哲学？"这个问题。过去，我们从未停止过这样做，而且已经得出了从未变更过的答案：哲学是形成、发明、组合概念的艺术。但对于答案来说不仅有必要注意到这个问题；而且要确定这个问题的时间、场合、环境、风景和人、条件和未知的事项。一个人必须在"朋友"之间提出这个问题，作为一种自信或信任，否则，就面对敌人，作为一种挑战提出这个问题。但是，当一个人甚至不信任朋友时，他不得已而必须在狗与狼之间提出这个问题。

※ 本文选自《批评探索》第17期，1991年。这是德勒兹为《何谓哲学》一书撰写的前言。文中他试图回答一个早已提出、且早有答案的问题。但德勒兹对问题的提出和对问题的回答不同于已往之处，就在于他注重所谓"概念的人"。——编者。

这是因为概念需要有利于概念界定的概念上的人。“朋友”是这样一个人(persona),据说这个词甚至可以证实希腊哲学①的源起:其他文明有智者,但是希腊文明引入了这些“朋友”,他们不仅仅是更为谦虚的智者。是希腊人确定了智者之死,并以哲学家——寻求智慧,但不在形式上占有智慧的有学识的朋友——代替了智者。然而很少有思想家问自己“朋友”意味着什么,希腊思想家尤甚。“朋友”规定某种令人满意的亲密关系,一种物质的亲合关系(gout matériel)或潜力,就像木匠与木材之间的关系:好木匠了解木材的潜能,他是木材的朋友,是这样的吗?这个问题举足轻重,因为“朋友”这个词出现在哲学中时,就不再指称外在的人、一个范例、或一种经验环境,而指称内在于思想的一个在场、思想自身的或然条件——简言之,就是一个活生生的范畴、一个存在过的先验思想、思想的构成因素。事实上,希腊人在哲学产生时就创造了服从权术的朋友,不再把它放入与另外一个人的关系中,而是放入与实体、客观性、本质的关系之中。这就是经常引用的公式所表现的一切,这必须被转译为“我是彼得·保罗、甚至是哲学家柏拉图的朋友,但是更确切地说我是真理、智慧、或者概念的朋友”。对于概念、并且对于概念的缺失,哲学家知道的很多;他当即就知道哪些概念不可能存活或前后矛盾,反之,他也知道哪些概念描述得好并为创造物作证,即使这个创造物令人不安或招来危险。

当“朋友”成为一个概念上的人或者思维活动的条件时,“朋友”意味着什么呢?或者甚至是“情人”呢;它宁愿不是情人吗?在思想自身范围内,“朋友”不会介绍一个极其重要的与他者的关系吗?人们曾经相信他者已从纯思想中被排除掉了。再者,这难道不是除朋友或情人之外的某个人的问题吗?因为如果哲学家是智慧的朋友或情人,这并不是因为他就这个问题提出要求,为这个问题进行潜在的努力,而不是实际上支配这个问题?因此,朋友也会成为提出要求的人,他自称是所要求之物的朋友,而这种物不是第三者,第三者相反会成为一个对手。友谊会牵涉到对对手非常嫉妒的不信任,会牵涉到同等程度的——对欲望客体的爱的张力。当友谊被转向本质时,两个朋友就会像提出要求的人与对手一样。(但是谁能区别二者呢?)希

腊哲学就是以这样的方式与"城邦"的构成相耦合的：敌对的各种关系在各城邦之间、各城邦之中得到了提高，在所有领地中、在爱情中、在各种运动会、法庭、地方行政官的管辖区中，反对各个提出要求的人——甚至在思想中建立关系，思想不仅在朋友中、而且在提出要求的人和对手（柏拉图利用两栖动物来界定的辩证关系）中，发现其存在的条件。一种概括后的运动竞赛。一些杰出的思想家在哲学上思考"朋友"一词的意义，莫里斯·布朗肖就是其中之一。今天，当开始研究内在于这种思想的条件之中的这个问题时，他难道没有再次把新的概念上的人们引入到最纯的思想的中心吗？这些人现在几乎不是希腊人，而来自其他地方，清醒地带来与先验人物的身份相匹配的活生生的新关系：朋友之间的某种疲惫、某种痛苦，把友谊转变为概念的思想，作为无限的共享与相容。概念上的名单是永远不会有结尾的，由于这个原因在哲学的发展或变化中担当一个重要的角色；哲学家已然错综复杂地达到一致，必须在不致退化为这种一致的情况下来理解其多样性。

哲学家是概念的朋友，他潜在地拥有概念。这意味着，哲学不是形成、发明、组合概念的简单艺术，因为概念不一定是形式、发现或者产品。以更严格的方式来理解，哲学就是由各种创造性概念组成的学科。那么，朋友会是哲学家自己创造物的朋友吗？创造永远新颖的各种概念——这就是哲学的目标。正是因为概念必须这样去创造：概念才反过来指向作为潜在地拥有概念、或拥有概念的潜力和能力的哲学家。不能否认，创造物反而是通过敏感的事物或通过艺术来表现的，只要艺术把各精神实体化为存在；而哲学概念也是"可感物"。事实上，各自然学科、艺术与哲学都同样是造物主，尽管在严格的意义上创造概念由哲学来独自承担。概念没有像各个天体那样已然备好后再等待我们。对于概念来说，没有任何天堂。概念必须被发明、被组合，甚或被创造，没有创造概念的那些人的签字，它们什么也不是。尼采写道："哲学家们接受别人给予的概念，仅仅为了整理并润饰这些概念。他们必须不再满足于此，而必须开始组合创造概念，予以定位，并使求助于这些概念的人们信服它们。迄今为止，总体上他们信任自己的概念，好像这

些概念是神奇的礼物,得自某种同样神奇的世界。"尼采就这样将哲学的任务具体化了。但是这种信任必须由不信任来代替,并且,只要哲学家不是自己创造的这些概念,他必须最不信任它们。(柏拉图清楚地知道这一点,尽管他教的却是其反面……)关于哲学家的价值,人们会说:他没有创造概念,那么,哲学家的价值会是什么?我们至少看到了哲学不是什么:它不是观照、不是反映、也不是交流,即使哲学有时以为自己是这些行为中的这一个或另一个,因为每种学科都有能力产生自己的幻觉,有能力把自己隐藏在自己特殊的迷雾之中。哲学不是观照,因为各种观照是事物自身,正如通过创造自己的概念所看到的一样。哲学不是反映,因为没有人需要哲学去反映他想要反映的东西:我们相信,如把哲学变成反映的艺术,我们将给予哲学很多,但我们取走了一切,因为本质上数学家没有为了反映数学而等待哲学家,同样绘画或音乐艺术家也不等待哲学家;只要他们的反映属于各自的创作,说"那么他们就变成哲学家了"就是一个拙劣的玩笑。哲学没有在交流中发现最终的避难所,因为交流仅通过观点来运作,为的是创造"审查"而不是概念。

哲学并不观照,并不反映,也不交流;尽管它不得不创造这些行为或激情的概念。观照、反映以及交流不是学科,而是机器,是构成所有学科的普遍特征的机器。观照与反映的普遍特征就像两个幻觉,即哲学在统治其他学科的梦境中(客观唯心主义与主观唯心主义)已经经历过了的两个幻觉。现在,哲学求助于交流的诸多普遍特征,这些特征并不使哲学对市场和媒体进行想象性的掌握,哲学并不以此为荣。每一种创造都是单一的,概念作为恰当的哲学创造一直是单一性。哲学的第一条原则是普遍性并不说明什么,但自身必须被说明。由纯概念构成的知识——我们可以把对哲学的这个界定看做是决定性的。但是,尼采式的定论却说,如果你首先没有创造概念,那么借助概念你就将一无所知……哲学化就是创造概念,因此,伟大的哲学家是非常少见的。

了解自身——学会思考——学会行事,好像什么都不是自明的一样——学会考虑,"考虑为什么一些事情存在……",哲学的这些决定因素与很

多其他因素尽管形成了饶有趣味、但最终令人反感的态度，但是根据教学法观点它们没有构成一个定义明确的职业，一个真正的活动。因而，创造概念至少是做一些事情。有关哲学的使用与效用问题、甚至是有关于其有害性的问题，必须因之而改变。

很多问题拥塞在一位老人产生幻觉的双眼中，这位老人会看到自己面临着各种各样的哲学概念与概念上的人。首先，这些概念是而且仍然是符号：亚里士多德的“物质”、笛卡儿的“我思”、莱布尼茨的“单子”、康德的“条件”、谢林的“力量”、柏格森的“时间”……但是，某些概念也需要特殊的词语，有时需要粗俗或恶劣的词语来标明这些概念，而其他的概念则满足于使用当代用法中非常普通的词语，这种词语中充满了对非哲学的耳朵而言几近无法感知的遥远的和声。通过近乎疯狂的语源学操作，一些概念起用古语，其他概念则使用新语：语源成为一种恰当的哲学运动竞赛。在每一种情况下，对这些词及其选用——类似于风格的因素——而言，必然有一种奇怪的必要性。对概念的洗礼引发出一种恰到好处的以暴力或影射进行的哲学鉴赏，并且在语言中构成了哲学的语言——不仅是词汇，而且还有句法，这种句法升华为崇高或伟大的美。现在，尽管被定下日期、被标识、被洗礼，但概念有自己不朽的方式，然而却要服从更新、替换、变动的各种制约，这些制约给予哲学一个历史和不平静的地理，两者的每一刻、每一个地点只在时间内部予以保留，而在时间外部却逝去了。假如概念从未停止变化，那就会提出这样的问题：为各种哲学还保留着什么样的统一性。各自然学科或各类艺术的统一性不是通过概念产生的，这个统一性与各种哲学的统一性是相同的统一性吗？如果哲学就是连续不断地创造概念，显而易见，我们不仅要问概念作为一种哲学理念是什么，还要问其他创造性理念是由什么组成的。这些创造性理念不是概念，它们属于各自然学科和各类艺术，有自己的历史、自己的变化，在它们自身与哲学之间有它们自己变化不定的关系。创造的概念有排他性。这是排他性保障哲学的一个功能，但没有赋予它优越性、特权，只要有其他思考与创造方式、其他不必通过概念的观念范式，例如，以科学性思想发轫。我们总是要回到这个问题上来，即了解创造概念的

活动不同于科学或艺术活动有什么用。为什么有必要创造概念与常新的概念;有什么必要和用途?为了什么来创造概念?哲学的伟大性恰恰会存在于没有任何用处的这个事实之中，对此作出反应是一种愚蠢的谄媚行为。无论如何，我们从未有过关于形而上学死亡或征服哲学的问题：这是无用的、索然无味的胡言乱语。今天，人们谈到崩溃的制度，然而这只是已经变化了的制度概念。如果有创造概念的地点与时间，这里完成的操作将被称作哲学，或者即使人们给这个操作取另外一个名字，它与哲学也是区分不开的。哲学愿意把自己的地位让给能更好地完成创造概念的功能的任何其他学科，但是只要这个功能存在，它就会仍被称作哲学，永远称作哲学。

然而，我们知道朋友或情人作为提出要求的人，并非没有对手。如果正如我们常常被告知的那样，哲学起源于希腊，这是因为城邦不像帝国或者国家，发明了有奖竞赛(Agon)来作为“朋友”的社会的规则、作为对手(公民)的自由人的共同体。这就是柏拉图描述的永恒的情景：如果每一个公民声明要拥有某事物，他必然要遇到对手，因此就有必要能够判断各种要求是否有理有据。木匠要求得到木材，却与护林员、伐木工和细木工发生冲突，他们说：“我是木材的朋友！”如果这是一个照顾人的问题，有很多提出要求的人把自己表现为人的朋友——农民为他们提供营养，纺织工人为他们提供衣服，医生护理他们，战士保护他们。如果在所有这些情况下，毕竟是在稍稍有限的范围内作出了选择，那么，在政治中就不再是这样的了，柏拉图看到，在雅典民主政体中任何人都能够对任何事物提出要求。因此，对柏拉图来说就产生了筛选这些要求、创造诸多事例的必要性，根据这些事例能够判断这些要求是否有理有据：这些就是作为哲学概念的理念。但是，甚至在这里，我们不会遇到各种各样提出要求的人吗?他们说：“我是真正的哲学家！我是智慧或充分理由的朋友。”敌对状态在哲学家与诡辩家那里达到顶峰，他们就古代智慧的遗产展开论战。但是，人们怎样区分假朋友与真朋友、概念与幻影呢？假装者与朋友：是全体柏拉图式观众赋予概念上的人以喜剧与悲剧潜力，使之人数日益增加。

哲学离我们更近了，它遇到了很多新对手。首先，这些对手是人文学

科，尤其是社会学，它们想代替哲学。但是，因为哲学为了在普遍性中藏身，日益误解了其创造概念的职责，它不再熟谙什么是得失攸关的问题。哲学是关于放弃创造概念而热衷于支持严格的人文学科的问题吗？或者反之，是通过将概念变为集体再现——这概念由人们、他们充满活力、历史的与精神力量来创造的——而转变概念本质的问题吗？那么，它是认识论、语言学、甚或是精神分析与逻辑分析的转变。经过一次又一次的考验，哲学面对越来越傲慢无礼、包藏祸心的对手，这一点，柏拉图自己在最令人喜悦的时刻是不会想到的。最后，当计算机科学、广告、市场与设计利用了“概念”这个词自身，并且说，“这就是我们的事业，我们是创造性的人，我们是‘概念创造者’！我们是概念的朋友，我们把它们输入到我们的计算机中”时，那才是最不光彩的事。信息与创造性，概念与事业：一直是一个丰富的书目。通过商业的提高来代替《判断力批判》这种一般运动使哲学受到了影响。模拟物，即模拟面条包装已经变成了一个真正的概念，包装产品、商品、或艺术作品的人已经变成了哲学家、概念上的人或艺术家。但是，哲学、一位老人如何与精明的年轻的常务经理一起竞争交流的普遍性以确定适于销售的“废物”的概念形式？哲学越是与莽撞愚蠢的对手发生冲突，它就越是在其内心中遇到这些对手，它越发感到自己被驱使去完成创造概念的任务，这些概念是陨石，而不是商品。哲学脸上带着疯狂的笑容，擦去了泪水。因此，哲学的问题就是把概念与创造连在一起的独一无二的一点。

哲学家没有充分关心作为哲学现实的概念本质。他们宁肯把概念的本质当做特定的表现或知识，这会由形成概念的本质（抽象，或概括）或运用概念的本质（判断力）的能力来解释。但是，概念不是给定的，是被创造的、将被创造的；它不是被构成的，它在自身中安置自己，即一种自我定位。每一个活动都暗示着另外一个活动，因为被真正创造的一切，从活生生的存在到艺术作品，恰恰通过这个事实陶醉于自身的自我定位或者自我诗性的特征，人们就是通过这个特征来认识事实的。概念越是被创造，它就越能为自己定位。依靠自由的创造活动的一切也是这种事物，它独立地、必然地在自身中为自己定位：最主观的将是最客观的。在这个意义上，后康德派信徒中，

尤其是谢林和黑格尔最注重作为哲学现实的概念。黑格尔通过概念的创造形象和自我定位的环节有力地界定概念:形象构成这个方面,在这方面通过连续不断地思索,概念由意识并且在意识之中创造;而各环节构成了另一方面,概念据此为自身定位,并将各种思索一起带入到本我的绝对之中。从而,黑格尔说明概念与不依靠哲学自身的一般的或抽象的观点毫无关系。但是,他这样做是以牺牲哲学不确定的外延为代价的,哲学很少让各自然学科和各类艺术的独立运动存在,因为它以自己的各环节重构了普遍性,不再把自己创造的人看做扮演角色的幽灵。后康德学派围绕着一本普通的概念百科全书,把各种概念的创造归于纯粹的主观性,而不是给予概念自身一项较适中的任务,即概念的教育,这应该将概念的诸多条件当做环节的因素来分析,这些因素依然是单一的。如果概念的三个时代是百科全书、教育以及专业商务构成,那么只有第二个能够阻止我们不从第一个时代的顶点坠入第三个时代的绝对灾难之中,这是思想的绝对灾难,当然,且不论社会从普遍资本主义观点中获得何种利益。

注　释:

① 原文为 philo - sophy,其中 philo - 为“爱好、亲”的意思,- sophy 为“知识,学问”的意思。

延　异※

雅克・德里达著
汪民安　译

我就此要谈谈一个字母。

如果字母表，以及对字母表所作的众多的冒险式的思考是可信的话，我就谈谈第一个字母。

因此，我要谈谈字母 a。这第一个字母，很明显地有必要悄悄地从各处潜入 difference(差异) 一词的书写中。这种潜入要发生在关于文字的书写(writing on writing)过程中，在文字内部的书写过程中。这种文字的不同轨迹就此发现它们自身在某个明确的点上，同一种粗略的拼写错误相交叉、同规范书写并使书写得体的规章法度中的差错相交叉。人们总是能够在事实上或判断上抹去或化减拼写中的差错(根据每次分析过的情景，尽管这种情景大体一致)，发现它是严重的和不得体的，也即是说——根据最诚挚的设想——好笑的，这样，即使人们试图默默地忽略这样的越轨行为，人们对这种越轨行为的兴趣还是可以被事先看做和指定为缄默的反语法、无声的误置的文字耗损的规定。人们似乎总是认为这点无关紧要。此时此地我应当声明，今天的演讲不是对拼写中的缄默差错进行辩护，更不是为此而认错，而

※ 本文选自雅克・德里达的《哲学的边缘》。"延异"是德里达解构思想的核心，融合了差异和延搁之意，而这正是不折不扣地针对着德里达所厌恶的形而上学的。——编者。

雅克・德里达(Jacques Derrida, 1930—　)，法国哲学家，解构主义的代表人物，也是整个后现代思想中堪与福柯比肩的人物。1930 年生于阿尔及利亚，曾任巴黎高师教授，1984 年起任法国高等社会科学研究院教授。德里达的影响十分巨大，几乎在所有当代人文科学中都可见到他的痕迹。其代表作有《文学学》、《文字与差异》、《播撒》、《丧钟》、《马克思的幽灵》等。

是对某种持续加剧的嬉戏进行辩解。

另一方面，如果我谈及了——至少是暗暗地——我以前莽撞地发表的文本，我请求原谅。这的确是因为——在某种程度上，即使是在理论上，归根结底，这是不可能的——我意图在一束(sheaf)中重组不同的方向，根据这些方向，我能够利用我临时性地称作的词或概念：延异(différance)，或者更恰当让它将它本身强加于我身上。尽管如我们所见，延异从字面上而言，既非一个词也非一个概念。我强调“束”这一词有两个原因：一是如我可能的那样，我不会全神贯注地文本接文本，语境接语境去描述一个历史，去讲述它的发展步骤，表明每次施加书写混乱的经济；相反，我将关注**这种经济的普遍系统**；二是“束”这个词似乎更适宜于表明这一点：被提议的这种组合有复杂的编织结构和交错结构，这种交错容许不同的线团、不同的意义或力量之线从各个方向爆破，犹如它时时准备着将自己和他者绑扎在一起。

因此，先让我来回忆这种谨慎的书写搅扰，它不单单是，也非主要的是使读者或语法学家产生震撼，它是在一次有关书写问题的书面调查过程中提出来的，我实际上想说的是，这种书写形式的差异(a代替e)，这种两个元音符号之间的外观上的显著差异，这两种元音间的差异，正巧仍旧是纯粹的书写形式上的：它被辨识出来，或被书写出来，但不能被听出来；它不能通过声音来领悟，而且我们将会明白它也绕过一般性的理解顺序的原因。一个默默的记号，一个缄默的标石，我甚至要说，一个金字塔提供了这种差异——之所以说成金字塔，是因为我不仅考虑到了这个字母的大写印刷体形式(即A——译注)，还考虑到了黑格尔的《哲学全书》中的文本，在《哲学全书》中，符号结构可与埃及金字塔相媲美。延异(différance)中的a，因此就无法听清；它依旧如同坟墓般(oikesis)，是沉默的、秘密的、审慎的。我们来预示一下一个场所、家庭居所和特有(the proper)[1]坟墓的草图轮廓。延异在这种坟墓中生产出死亡的经济。墓碑——只要人们知道怎样破译它的碑文——并非没有宣布暴君之死。[2]

这个坟墓甚至无法与之共鸣。实际上，我无法通过我的话语，无法通过此时此刻给法国哲学学会所作的演讲让你们知晓，当我谈论差异的时候我

正在谈论的是哪种差异。我可以仅仅通过一种论及书写的十分间接的话语来谈及这种书写差异;或者在我每次确定了我谈论的是带有一个"e"的差异(difference),还是带有一个"a"的延异(différance)的状况下来谈及这种书写差异。这都不会简化今天的问题,并且给我们所有的人,你们和我,带来了大量的烦恼,如果我们至少是想彼此理解的话。在任何情况下,我的口头表述——当我说"带e"或是"带a"的时候——就会不可避免地谈及一个关注我的话语的**文字文本**,就会谈及我握在我面前、我要读的、我一定要尽力将你们的手、你们的眼睛引向它的文本。不经过一个文字文本,我们就既不能引起、也不能避免文本内所产生的混乱秩序——这一点对我来说至关重要。

"e"和"a"之间的书写差异的金字塔式的沉默,理所当然地只是在语音文字系统内发挥作用,只是在语言和语法内发挥作用——这种语法历史性地同语音文字相联结,就如它同与语音文字不可分的整体文化相联结一样。但是,我想说,这点本身——只是在所谓的语音文字内起作用的沉默——十分及时地向我们表明、提醒我们,同广泛的偏见相反,并不存在着语音文字、不存在纯粹的和严格意义的语音文字。所谓的语音文字,按理说从本质而言,且不仅仅由于经验和技术的匮乏,它只能通过承认它系统的非语音"符号"(标点、间隙等等)来起作用。对这些非语音符号的必要性和结构的考察很快表明,它们几乎无法承受符号本身这一概念。差异的嬉戏,如索绪尔提醒我们的,是每一个符号的功能和可能性的条件,它本身也是一种沉默的嬉戏。这两个音素间的差异独独容许它们如其所是,容许它们这样活动,这种差异无法听清。这种无法听清打开了对像自我在场样的两种在场音素的理解。如果没有纯粹的语音文字,就不会有纯粹的语音式的phōnē。建造音素且让它们被听到的这种差异本身,仍然是不可听清的——这个"不可听清"是在其全部意义上的。

因为同样的原因,人们会反对说,书写差异本身消失于夜晚,它决不能理解为一个完全概念,而是扩充了某种隐秘关系、两种景观间不明显关系的特征。信然。但是,根据这种观点,差异(difference)——它被标记在"e"和"a"

之间的“differ( )nce”中——排除了视、听，这或许会愉快地暗示，在此我们应被允许谈及一种不属于感性的秩序，但它也不属于智性，不属于与理论(theōrein)或理解的客观性无偶然关联的想像力。[③]就此，我们应当让我们自己谈及一种秩序，这种秩序抵制感性和智性间的对立，即哲学的基本对立。这种抵制对立的秩序——抵制它是因为它搬走了它——是在两种差异间，或两个字母间的延异的活动中被宣告的。此延异既不属于通常意义上的声音，也不属于通常意义上的文字。它犹如使我们在此一起呆一个小时的奇特空间一样，位于声音和文字之间；它超越了使我们和他人联为一体的安闲亲密，并不时使充满幻觉的我们相信它们互不投机。

为谈及 différance 中的 a，我要做什么？不言而喻，延异不能被**暴露**。人们只能暴露特定时刻的在场者、现形者；只能暴露那些显示、表现为在场物的东西；只能暴露真实的在场之存在者(being present)[④]，真实在场(present)的或真实在场者的在场。现在，如果延异(我也叉掉了)可能使在场者现身之物的话，它也决不会如此显现。它决不可能被提供给在场或任何人。延异以固定的方式封存着自身，而非暴露自身。它在某个精确点上越过了真理的法则，但又不将自己掩饰在神秘的非知识中，或无确定边界的洞穴中(如阉割的地志学的某物、某个神秘的存在)。[⑤]在每一次暴露中，延异都暴露为作为消失的消失(disappearing as disappearance)，它在显现/消失间冒险。

如此这般，以至我求助的这些句式、语法和迂回，就类似于否定神学的这些方面，偶尔甚至到了与否定神学无以区分的地步。我们已经表明了**延异不是**，不存在，不是任何形式的在场—存在者；我们随着也会表明延异不是什么，即是说什么都不是。结果，它既没有存在也没有本质。它不是来自于存在者的范畴，不论是在场的还是缺席的。然而，我们描绘的延异的某些方面不是神学的，甚至不属于最为否定的否定神学。否定神学时时关注的是超本质性的脱离——这种超本质性超乎了有限的本质和存在范畴，即超乎了在场范畴——并总是赶紧提醒，拒绝给予上帝存在的谓语，这仅仅是为了承认他优越的、非凡的、不可言喻的存在模式。这样一种进展毋庸置疑，会慢慢地得到证实。延异不仅不可化减为任何本体的或神学的——本体神

学的——占有，而且，作为一种本体神学——哲学——生产其系统及历史的空间的开端，它包括了本体神学，并铭写它、无返归地超出了它。

因为相同的原因，开始追循“束”或延异图示的起点并不存在。因为对恰当起点的寻求，对绝对的出发点，对主要责任的寻求，都是值得怀疑的。书写的疑问性正是通过质疑 arkhē[⑤]而显现的。我在此将要提议的东西不会简单地制作成哲学话语，而哲学话语是通过原理、公论、公理、定论来活动的，是沿着理性的线性秩序的话语系列来行进的。在对延异的描写中，一切都是策略性的、冒险性的。策略性的是因为呈现于文字领域之外的超越性真理都无法神学式地控制整个领域。冒险性的是因为这种策略不单单是这个意义上的策略，即通过一个最终的目标，一个目的（telos）或一个控制主题，一种主宰，以及对这个领域的进展的最后占用，从而调整方案的策略。最终，这是一个无终极性的策略，可以称之为盲目的策略，如果经验主义价值本身并未获得同哲学义务相对的全部意义的话，它还可以被称之为漫游经验；如果在延异的踪迹中有某种漫游的话，这种漫游不再遵循哲学的逻辑话语线索，也不遵循一种对称和内在的反向的经验逻辑话语线索。嬉戏概念使自身超越了这种对立，它处在哲学的前夕且超越了哲学，它表明了无尽的运算中必然和偶然的统一。

同样，如果你们愿意，依据决定并作为一种游戏规则，我们将这些主张推翻，就会通过策略主题而被导入延异的思维中。通过这种仅有的策略上的理由，我想强调延异主题功能可以在某一天恰当地——的确也应该——被替代，如果不是参与它自己的替代，至少它应该使自己卷入事实上它从来不会统治过的链条中。就此，延异再一次不是神学的。

首先，我要说延异既非一个词也非一个概念，对我来说，延异从策略上说最宜于思考——如果不是控制——有关我们“时代”的最为不可减约之物，此处的思考同结构性的控制界线保持着必要的关系。因此，从策略上来说，即使归根到底，我的起点也并非无可非议，但我仍将从“我们”身处其间的时间和地点着手，因为正是以延异及其“历史”为基础，我们才据说能知道“我们”是谁，我们在哪，一个“时代”的界线可能是什么。

尽管延异既非一个词，也非一个概念，我们还是想进行一番简要和大略的语义分析，这种分析将会让我们发现症结之所在。

我们知道动词 différer（拉丁动词 differre）有两个看起来十分不同的意义。[7]比如在法文词典（Littré）中，它们是两篇不同文章的对象。在这个意义上，拉丁语 differre 不简单地是希腊语 diapherein 的翻译，这对我们来说并非无关紧要，它将我们的话语同一种特殊语言联结起来，同一种较之其他语言而言不甚哲学化、本质上不甚哲学化的语言联系起来。因为希腊语 diapherein 中的意义配置同拉丁语 differre 的两种主旨的其中一种并不一致，这种主旨即是推迟行为、考虑行为、考虑时间和活动力量的行为，这种活动暗示着经济估算、迂回、延迟、接替、持存、再现——我将用一个从未用过的，但可刻写在这条链上的词来概括上述这些概念：延宕（temporization）。différer 在这个意义就是延宕，是在暂时性和延宕性的迂回中介中的有意无意的追索，这种迂回推迟了"欲望"或"意志"的满足和实现，并以一种取消或减化其效果的方式来平等地影响这种推迟。后面我们将会明白，这种延宕如何也是一种时间化（temporalization）和间隔化（spacing）；如何是一种空间的时间化和时间的空间化；如何是时间空间的"原初性构造"；如形而上学和超验现象学所说的，它又是如何地运用此处被批判和被置换的语言的。

differer 的另一种意义更常见也更容易确定：非同一性，他者性，可辨识性，等等。在讨论 differen（ts）（ds）时——这个词的后面可用"ts"或"ds"，随你们的意思——不论它是一个完全不同的他性问题，还是一个敏感和辩论性的他性问题，空隙、距离、间隔，都应在两个他者元素间产生，都应以锲而不舍的重复方式产生。[8]

现在，差异（difference）一词既不能指涉延宕化的 différer，也不能指涉论争式的 différends。[9]这样，延异（différance）一词对这种意义的缺失进行经济的补偿，因为延异可以同时指涉全部的意义形态，它具有直接和无可减约的多义性，这一点对于我此时的话语经济十分重要。据其多义性，这个词理所当然地同任何意义一样，应遵从它出现于其中的话语，它的解释性语境；但是，它以某种方式，或至少较之任何其他的词而言更容易如此地将自己委身

于直接衍身于现在分词 diffrant 的 a，并在它产生某种差异物或差异(difference)的效果之前，使我们接近动词 différer 的行为。[①]在坚持古典性苛求的概念化中，différance 据说是表明了某种构成性的、生产性的和原初性的因果性；是产生、构成不同事物和差异的分割、区分的过程。但是，因为它使我们接近 différer 的不定式和主动的语核，différnace 就使不定式积极主动的东西中性化了，就如我们语言中的 mouvance 并非简单地意指活动，使自己活动，或者被活动这些事实一样，共鸣不再是共振行为。我们应当考虑到，在语言的使用中，尾缀“－ance”在主动和被动之间无法确定，我们也会明白，自称为延异之物为何既非单单是主动的，也非单单是被动的，为何它表明或者更恰当地说回忆了类似中间态(middle voices)的东西，为何宣称一个不是活动的活动，一个既不被看做某种激情，也不能看做主体对客体发挥作用的活动——这个活动不是以主动和受动范畴为基础；不以这些术语为基础，也不靠近任何这类术语。对于这种中间态而言，某种非过渡性，可能就是哲学一开始对主动态和被动态的划分，哲学也因此通过这种压抑而形成自身。

延异作为延宕化，延异作为间距化，它们怎样连接在一起？

我们就从文字和符号问题着手。符号通常说成是对事物本身的替代，对在场事物的替代。“事物”(thing)在此同等地代表意义或所指，符号再现了缺席的在场者，它替代了在场者。当我们无法理解或表明事物，无法呈述在场者、在场之在时，当在场者无法呈现时，我们就通过迂回的符号表意，我们拿来或给予符号。我们用符号表意。在这个意义上，符号是延搁的在场。不论我们关心的是口头符号还是文字符号，是货币符号还是选举代表和政治代表，符号的流通延搁了我们遭遇事物本身的瞬间、我们使事物归我们拥有的瞬间、我们消费物或耗费物、触摸物、凝视物、直觉物的在场的瞬间。我在此为了界定符号而作的描述是在符号的全部陈腐特性中经典性的确定结构——意指延宕化的延异。这种结构预示了，延搁在场的符号，仅是以它所延搁的在场者为基础而被构想的，是以它向被延搁的在场者的移动为基础而被构想的，符号的目的就是为了占用这种被延搁的在场者。根据这种古典

符号学，符号对物本身的替代是第二性的和临时性的：第二性是由于符号派生于某种原初和缺失的在场者；临时性的则涉及到终极和隐匿的在场者，在这个意义上，符号是传达在场者的中介活动。

在质疑替代的这些临时性和次等性特性之时，人们将会理解类似于原初性的延异这类东西，但是，在本源、原初（archi－）、telos，eskhaton 等等的含义总是意味着在场——ousia，parousia[①]的这一范围内，人们不再称延异为原初性的和终极性的。要质疑符号的第二性和临时性，要让它们和"原初性"的延异相对立，就会产生两种后果：

1. 人们可能不会将延异纳入这样的符号概念中：符号总是意味着某种在场的再现，它总是在某个系统（思想或语言）中构成的，这个系统为在场所控制，或者向在场靠近。

2. 人们就此可以质疑在场的权威性，或质疑它的简单的对称式对立面，即缺席或缺失的权威性。这样，人们的质疑总是束缚着我们的界线，这些界线仍在迫使我们——我们是语言和思想系统中的居民——来阐述作为缺席或在场的存在的意义。作为缺席和在场的存在属于存在者或存在性的范畴，这已经表明，我们面对的新问题类型，我要说是海德格尔式的；延异似乎返归至实体—本体论的差异。请允许我在这点上不要深入，我只是注意到，差异同海德格尔在《存在与时间》中所说的时间化之间存在着某种严格的相通性，即使不是完全的和绝对必要的相通性的话。差异是作为延搁化—时间化的差异，它不再在在场者的视域内被构想，海德格尔的时间化则作为超验的存在问题视域，应通过现在和现时而从传统形而上学的控制中解放出来。

我们首先还是呆在符号学的问题框架内来看看作为延搁化的延异和作为连接在一起的间隔的延异。主宰着今天思想领域的大多数符号学和语言学研究，不管是因为他们在各地都得到承认的结论还是他们都得到惊人的规范的模式化，在谱系上（正确地或错误地）都将索绪尔指为他们共通的创始者。现在，索绪尔是这样一个思想家：他将符号的任意性和差别性置于普通符号学、尤其是语言学的基础地位，正如我们所知，这两种主张——任意

性和差别性——在索绪尔这里是不可分的。仅仅因为符号系统只是由词语差异性而非统一性构成，才可能有任意性。表意素起作用不是因为它们紧密的语核力量，而是因为对它们进行区分进而使它们彼此相关的对立之网，索绪尔说，任意性和差别性“是两个有关联性的特性”。

现在，作为表意条件的差异原则，影响着符号的**整体性**，即既是能指又是所指的符号。所指是概念、是理念意义；能指是索绪尔称之的“形象”，是物质，物理现象——如声学现象——的“心理印迹”。我们无需讨论此时的这些定义施加于我们的全部问题。我们只是在令我们感兴趣的一点上援引索绪尔：“意义的概念一方只是由关系和差别形成的，这种关系和差别是同语言的他项的关系和差别。意义的物质一方也是如此……综上所述：在语言中只有差异。更为要紧的是：一种差异一般都暗含两种确定词项，差异就在这两种词项之间确立；但在语言中，只存在**无确定词项**的差异。不论是所指还是能指，语言既没有先于语音系统的理念，也没有先于语言系统的声音，而只有来自于该系统的概念和语音上的差异。符号所包含的理念或语音物质较之环绕在它周围的其他符号而言无关紧要。”[②]

从这里得出来的第一个结论是，所指概念决不会自我出场，决不会在一个充分的自我指涉的在场中出场，从本质和规律上来说，每个概念都刻写在链条和系统内。其中，概念通过系统的差异嬉戏，指涉他者，指涉其他概念。这样一种嬉戏，延异，因此就不再简单是一种概念，而是概念化的可能性，是一般的概念过程和系统的可能性。由于同样的原因，延异不是一个概念，不简单地是一个词，也即是，它一般不表现为安静的、在场的和自我指涉的概念和语音物质统一体，后面我们将概要地考察一下这个词。

索绪尔提及的差异本身因而既不是其他概念中的概念，也不是其他词中的词。延异也如此。因此，我们就得去解释它们彼此的相关性。

在语言里，在语言的**系统**内，只有差异。因此，某种分类学操作可以对语言进行系统的、统计学的和类别的清理，但是，一方面这些差异在**嬉戏**，在语言中，也在言语中；在语言和言语的互换中。另一方面这些差异本身就是**效应**，它们并不是从完全成形的天上掉下来的，它们也不是铭刻于 topos

合适的名称中，这也就是刻写于延异的假象断定里的问题。它承担（影响）着这个句子的每一部分：存在/总是、处处/通过/语言/言说。

注 释：

① 在全书中，我将 le propre 译成 the proper。德里达同时意指这个词的全部意义：正确的、自己的、专有的、合适的——也即是将 proper（适合）、property（财产）、propriety（得体）联为一体。——英译者。

② 这后三句话模糊和游戏式地指涉下面的观点：德里达首先将 différance 中无声的 a 看成像沉默的坟墓，像金字塔，像黑格尔使之与符号体对比的金字塔。"tomb"（坟墓）在希腊语中是 oikēsis，后者同 oikos（房子）同源，而 economy（经济）一词正是衍生于 oikos。这样，德里达将"死亡经济"（economy of death）说成是"家族居所和合式的坟墓"。更为晦涩的是，在宣布暴君之死时，德里达提及了永远带有碑石的坟墓。这似乎指的是黑格尔在其现象学中对安提戈涅故事的评述。安提戈涅为她的哥哥波吕尼克斯送葬，从而挑战暴君克瑞翁。克瑞翁为了报复，将安提戈涅埋于洞中。安提戈涅在洞里自缢而死，从而避免了等着她的慢性死亡。暴君克瑞翁改变了想法，但为时已晚——在他的妻子、儿子，他的家人自杀之后——他也自尽了。于是就有了家庭、死亡、碑文、坟墓、法律、经济。在后来的著作《丧钟》中，德里达分析了黑格尔对安提戈涅的讨论。—— 英译者。

③ "……并非偶然地和理论或理解的客观性密切相关"。某种语词游戏在此处的翻译中丢失了，这一丢失使这个句子难以理解。在前一个句子里，德里达说，difference/différance 之间的差异既不能被看出，也不能被听出。这不是一种能感觉到的——也即是说与感觉有关的——差异。但是，他继续解释说，这也不是一个可以理解的差异。因为我们得以思考客观理解力的那些名称已同感受力共谋。theōrein——"理论"（theory）的希腊语词根——的字面意义是"看"（to look at），"理解"（to see）；德里达在此为"理解"选用的词是 entendement，即 entendere 的名词形式。——英译者。

④ 同过去一样，etre（Sein）将被译为 Being（存在），Etant（Seiendes）可译为 beings（存在者）或 being（存在者），这取决于上下文。因此，此处的 étant-present 就是"being present"（在场之存在者）。这种翻译的理由可参见艾伦·巴斯所译的《文字与差异》所写的译者前言。——英译者。

⑤ "……无确定边界的洞穴中（如阉割的地志学）"此句补加于"La Différance"的法文

版中，它涉及到德里达已卷入的同拉康的一次论争。对德里达来说，拉康的“阉割的地志学”安置了“洞穴”或者是地点的缺失——“一个有确定边界的洞穴”——它也重复了缺失、匮乏、洞穴的形而上学姿态（尽管是否定式的），也重复了一个超验原理，这个原理就这样被证实，也因此能控制某种理论话语。——英译者。

⑥ 希腊语 arkhē 将根本原则的意义和控制原则的意义连在一起。——英译者。

⑦ 在英语中，拉丁语 differre 的两个不同意义演变成两个不同的词：延搁和区分。——英译者。

⑧ 下面几个句子在这个注释和下两个注释中要求某些解释。在此句中，德里达指出，法语中听起来非常相像的两个词（différents，différends）指的是 differre 的意思，它暗示着间隔、他性——英文通常意义上的差异。Les differents 是不同之物，Les différends 是意见的差异，争论的依据——由此就涉及到敏感和论争性。——英译者。

⑨ 然而，接着上一个注释，difference 并没有表达主动的推迟、延搁的意义，也没有表达出主动论争式差异的意思，即主动地和某人或某物相区别的意思（虽然此处的“主动”并不真的是正确的，因为德里达将在后面解释原因）。关键是在法语中没有动名词，没有动名词表示上述任一意义。——英译者。

⑩ 这样一个动名词很规范地从动词 différant 的现在分词中构建而成。奇怪的是，名词延异（différance）将自己悬置于 différant 的两种意义之间——区分，延搁，我们也可以说，它自行和自发地延搁了差异，它从延搁中区分。——英译者。

⑪ ousia 和 parousia 暗示着既是开端也是终结的在场，暗示着基础原理，物向这个基础原理移动。——英译者。

⑫ 费迪南·德·索绪尔：《普通语言学教程》，第 117—118 页，第 120 页。

⑬ 同上，第 18 页。

⑭ 所有这些术语，如德里达所言，依据上下文，都涉及到文字书写，并将延异刻写于自身内。增补是卢梭用来描述文字的词语，它同时意味着丢失的部分和额外的部分。药是柏拉图表示文字的词，其意义同时是治疗和毒药。处女膜缘自于德里达对马拉美的写作、马拉美对写作的反思所作的分析，它既指完婚，也指处女。“边缘一标记一边界”是德里达运用于索莱尔的 Nombres 的一系列差异。——英译者。

⑮ 此处的要点无法为英语所表达，它即是，科内的理解——黑格尔正在描述某种“区分关系”，或主动意义上的“不同”——正好就是从分词 différant 而来的延异所表述的东西，就像注释⑨和注释⑩解释的那样。正是现时才被描述为自我区分和自我延搁，这点

有助于澄清德里达(在本文结尾时)的论断,即在场要作为踪迹的踪迹而被再思考,要作为被区分、被延搁的延异而被再思考。——英译者。

⑯ 费迪南·德·索绪尔:《普通语言学教程》,第37页。

⑰ 法语 solliciter,同英语 solicit 一样,来自于古希腊的表意,即撼动整体,使某物整体性地抖动,德里达后来对此作了评述,但是此处已在这个意义上使用了"to solicit"。——英译者。

⑱ "Meaning"在此是 Vouloir-dire 的一个弱化翻译。后者有一种强烈的"言说意志"的意思,它将表意意图置于同声音的联结中,这种联结对德里达而言至关重要。——英译者。

⑲ 吉尔·德勒兹:《尼采与哲学》,第49页。

⑳ 德里达此处涉及到他的论文《弗洛伊德和书写的屏幕》,载《文字与差异》,"破裂"(Breching)是我在此采用的 Bahnung 的翻译,它更多表达的是破开的意义(如德语中的 Bahnung 和法语中的 frayage)而非标准版的"促进"(facilitation)。在《科学心理学规划》中,弗洛伊德试图将他的心理学思想投射到神经病学框架中。——英译者。

㉑《心理学著作全集》标准版,卷18,第10页。

㉒ 关于列维纳斯,关于将其术语 autrui 译成"他者"(other),见《文字与差异》中的《暴力与形而上学》一文的注释⑥。——英译者。

㉓ 延异不是本体论的差异的一个"种类"。如果"在场的赠礼是居有的特性"的话(《存在与时间》,纽约,1972年,第22页),延异就不是任何意义上的拥有过程,它既非立场(本有),也非否定(占有),而是他者。因此,看起来——但在此,我们正在表明必要的未来旅程——延异既非本有的一个种类,也非存在的种类。海德格尔写道:"于是,存在属于居有中,赠予及其赠礼接受了它们来自居有的决定。在那种情景中,存在将是本有的一个种类,而且周围没有其他途径。在这样的颠倒中寻求庇护过于廉价了,这样的思考错过了关键问题。本有不是一个包括性的普遍概念,存在与时间不能包括在这个概念中,逻辑区分在此没有意义,因为当我们思考存在本身,并且遵循它自身之物时,存在证实为在场注定的赠礼,这个赠礼是由时间的赠予而被赋予的,在场的赠礼是居有的特性。"(《存在与时间》,第21—22页)。没有这种链条的被置换的重新刻写(存在、在场、有,等等),普遍的或基础的本体论,同本体论所控制的任何物,或本体论使之归于区域或特殊科学名下的任何物之间的关系,就决不会严格和不可逆地转换。这样的区域科学不仅包括政治经济,精神分析,符号语言学——在所有这些当中,或许较之他处而言,proper 的意义起着无可

化解的作用——而且还同样地包括精神主义或唯物主义形而上学。本书所阐明的分析目的在于这样一种初步的联结。不言而喻，这样一种再刻写决不能容纳于理论和哲学话语中，或者是任何话语和写作中，而只能容纳在我在别处一般称之为文本的屏幕上。——德里达。

书的终结和文字的开端※

雅克·德里达 著
陈永国 译

苏格拉底，一个不写作的人。

——尼采

无论怎样考虑这个话题，**语言的问题**从来都不简单是一个普通的问题。但它从来都没有像现在这样如此侵人最多样的研究和最异质的话语的全球视域，这些研究和话语的多样性和异质性体现在它们的意图、方法和意识形态上。“语言”一词本身的贬值，而且就其对我们的控制而言，它是如何暴露了松散的词汇，廉价诱惑的引诱，对时尚的被动服从，先锋的意识，也即无知——都是这一结果的见证。“语言”这一符号的这种膨胀是符号本身的膨胀，绝对的膨胀，即膨胀本身。然而，通过它的一个方面或一个影子，其本身仍然是一个符号：这种危机也是一个表征。它仿佛不顾自身地表明，一个历史—形而上的时代必定最终把它的总体问题视域界定为语言。它必须这样做，不仅因为欲望希望从语言的嬉戏中攫取的一切又不知不觉地重新陷入那种嬉戏之中，而且因为，由于同一个原因，语言本身的生命受到了威胁，绝望无助，在无限的威胁中漂流，在其界限似乎消失的时刻重又被带回到自身的有限之中，已不再由于似乎超越它的无限所指而自恃，不再受到这种所指的遏制和保证。

※ 本文选自雅克·德里达的《文字学》。《书的终结和文字的开端》是《文字学》的重要一章。该书是解构主义的奠基之作。德里达正是在此表达了他对书写文字的拜物教式的高扬。——编者。

程　序

通过几乎难以察觉其必要性的一场缓慢的运动，至少在大约2000年以来就一直朝向而且最终成功地聚集在语言名目之下的一切事物，都开始自行转换到、或至少被总括在文字的名目之下。通过一种难以察觉的必要性，文字的概念——不再标志一种特殊的、派生的、辅助的一般语言形式（无论是否被解作交流、关系、表达、指意、意思的构成还是思想等），不再指称外表，一个主要能指的非本质替身，**能指的能指**——仿佛开始超越语言的范围。就该词的全部意义而言，文字因此而**包含**语言。这不是说"文字"一词不再指称能指的能指，而是说，它似乎奇怪地表明，"能指的能指"已不再定义偶然的替代和堕落的次要性。相反，"能指的能指"描述语言的运动：这无疑在语言的起源方面，但是，人们已经怀疑，其结构可以表示为"能指的能指"的这种起源在自身生产的过程中隐藏和抹掉了自身。在那里，所指始终起着能指的作用。它似乎只能归咎于文字的那种次要性影响到所有一般的能指，从它们**进入游戏的时刻**起就总是已经影响到它们。没有一个单独的所指，即便是被重新捕捉的所指，能够逃离构成语言的意义指涉的嬉戏。文字的到来就是这种嬉戏的到来。今天，这样一种嬉戏已经自成体系，抹掉人们以为可以开始调节符号流通的界限，与此同时汲取所有毫无疑问的所指，攻克警惕地注视语言领域的一切堡垒，一切超越边界的庇护所。严格说来，这等于消灭了"符号"这个概念及其整个逻辑。毫无疑问，这种倾覆在语言概念的外延抹掉它的全部界限的时刻介人进来并不是偶然的。我们将看到，这种倾覆和这种涂抹具有相同的意义，是同一种现象。仿佛西方的语言概念（根据这种概念，超越其多声部，超越其言语和语言的严格的和有问题的对立[①]，一般将其与语音或词汇的生产、与语言、与发音、与听力、与声音和广度、与言语联系起来）在今天被揭示为一种原始文字[②]的伪装或掩饰：在这种转化之前，则比被当做简单的"对口头词语的补充"（卢梭语）更为根本。要么文字从来就不是一种简单的"补充"，要么就迫切需要为这种"补

充"建构一个新的逻辑。正是这种迫切性将引导我们进一步读解卢梭。

这些伪装并不是人们可以羡慕或表示遗憾的历史偶然性。它们的运动是绝对必要的,这种必要性是不能通过任何其他法庭来判断的。语音[3]的特权并不取决于一种可以避免的选择。它是对一个**经济**时刻的响应(比如说"历史"的"生活",或"作为自身关系的存在"的生活)。通过语音的本质"聆听(理解)自己说话"的系统——**自身呈现为**非外部的、非世俗的、因此也是非经验的或非偶然的能指——必然在整个历史时期内主导世界的历史,甚至产生关于世界的思想,关于世界起源的思想,这种思想在世俗与非世俗、外部与内部、观念与非观念、普遍与非普遍、超验与经验之间的差异中产生。[4]

由于取得了不合常规的、本质上靠不住的成功,这场运动显然趋于把文字局限于次要的和工具性的功能,这也是它的目的:完全**呈现**(呈现给自身、所指、他者,即一般在场的主题的条件)的一种完整言语的译者,服务于语言的技能,**发言人**,本身就阻止阐释的一种原创言语的阐释者。

服务于语言的技能:我并不是在求助于我们已经熟悉的、能够帮助我们理解狭义的、历史上已有定论的文字概念的技能的一般本质。相反,我相信,关于文字的意义和起源的某种问题先于关于技能的意义和起源的某种问题而存在,或至少与其合并起来。关于技能的观念之所以从来不能简单地澄清文字的观念,其原因就在于此。

因此,我们称作语言的东西仿佛在起源和终结方面只不过是文字的一瞬间,一个本质的但却决定性的模式,一个现象,一个方面,一个种类。它仿佛已经成功地使我们忘记了这一点,而且是**在任意误导我们的过程中**,只是在一次冒险的过程中:也就是那次冒险本身。总之是一次极短的冒险。它与近三千年来一直与技能和以逻各斯为中心的形而上学相联系的历史结合起来。现在,它似乎走向了自身无以辩驳的**末日**:而且是在这种书的文明的死亡的情况下——况且这不过是许多例子中的一个——关于这种死亡的著述颇多,特别通过异常多产的图书馆而显示出来。一切表象都与事实相反,书的这种死亡所宣布的(而且在某种意义上始终是已经宣布的)无疑只是言语

的死亡(一种所谓圆满的言语),是文字历史上、即作为文字历史上的一次突变。这是在几个世纪之前就已宣布的死亡。本文中我们必须在那个规模上考虑这种死亡,注意不要忽视一个非常异质的历史时期的性质:其加速的进程即如此,而这就是它的质的意义,根据过去的节奏进行小心翼翼地评价也将犯同样的错误。"言语的死亡"在这里当然是一个隐喻:在言谈消失之前,我们必须为言语考虑一种新环境,它在一种结构内的从属性,它将不再是这种结构的主宰。

以这种方式证实文字的概念超越并包含语言的概念,当然是要以语言和文字的某种定义为先决条件的。如果不努力证明它的合理性,我们就会屈服于我们刚刚提到的膨胀运动,这场运动也把"文字"一词包括进来,而且不是偶然的。事实上,一段时期以来,人们在各处都通过一种姿态和具有深刻必要性的动机(指责这些动机的堕落比揭示它们的起源更容易),把"语言"说成是行动、运动、思想、反映、意识、无意识、经验、情感,等等。现在,我们则倾向于把"文字"说成是所有这些,而且具有更多的意味:不仅指称文字图像或表意刻写的物理姿态,而且指称使这种姿态成为可能的总体性;而且,在指意表面之外,也指所指表面本身。于是,我们用"文字"指代产生一种普遍刻写的一切,不管它是否是文字的,即便它的空间分布是语音系统所陌生的:当然包括电影制作和舞蹈设计,但也有图画、音律和雕塑的"文字"[5]。人们甚至可以谈论体育文字,而且就今天控制这些领域的技能而言,甚至可以更确切地谈论军事或政治文字。所要描写的这些不仅有与这些活动构成次要关系的符号标志系统,而且有这些活动本身的本质和内容。当代生物学家也就是在这个意义上把文字和程序(program)与活的细胞内最基本的信息过程关联起来。最后,不管它具有本质的限制与否,神经机械程序所涵盖的整个领域都将是文字的领域。如果神经机械学理论本身将排斥直到近来才用来把机器与人区别开来的一切形而上概念——包括灵魂、生命、价值、选择、记忆等概念,[6]那就必须保留书写(writing)、踪迹、文字(gramme)或字素(grapheme),直到它的历史—形而上性质也被揭示出来为止。甚至在被界定为人类的(始终归于人类的所有特征和这些特征所意味的整个指意

系统）和非人类的之前，**文字**——或**字素**[7]——可以因此而为那个因素命名。一个根本不素朴的因素。一个因素，无论被解作中介还是不可简约的原子，都属于一般元综合，属于人们必须防止在形而上对立系统内部界定的东西，属于人们最终甚至不应称做一般**经验**的东西，即一般的**意义**起源。

这种情况总是已经公开了的。那么，今天它又何以**如此**并**根据事实**来公开自己呢？这个问题会引发出无休止的分析。姑且选择几个出发点以便进入我将单独阐述的有限话题。我已经提到了**理论**数学；它的文字——无论解作有意义的**书法**(graphie)（已经事先决定了其形式的一种身份、因此也决定了一种观念的东西，这种形式在原则上使极易被承认的"意义能指"的观念显得荒唐可笑），还是解作对各种能指的理想综合或在另一个层面上运作的踪迹，或在更深刻的意义上解作从一个到另一个的**过渡**——都从未与语音生产构成绝对的关联。在实践所谓语音文字的**文化**内部，数学不仅仅是一块飞地。论述文字的所有历史学家都提到这一点：他们同时回想起字母文字的不完善，但却长期以来被当做最简便、"最理智"的文字。这块飞地也是科学语言的实践从本质上越来越深刻地向语音文字的理想和它所暗示的一切形而上学（形而上学**本身**）发起挑战的场所，尤其是关于**认识**[8]的哲学思想；还有历史[9]，这是与认识关系密切的一个概念，尽管在其共同进步的某个时期内两者之间存在着分化或对立。历史和认识，istoria 和 episteme 始终被确定为（而且不仅在认识论上或哲学上）**出于重新占有在场的目的**的迂回。

但是，除了**理论**数学之外，信息检索的**实践方法**的发展大大地扩大了"信息"的可能性，这种信息甚至不再是一种语言的"书面"翻译，可以完整保存其话语形式的一个所指的传达。与之携手共进的还有语音和保留口语语言的一切方法的发展，使其在没有言说的主体的在场的情况下发生作用的一种发展。这种发展与人类文化学和文字的历史的发展一起教导我们，语音文字，西方伟大的形而上学、科学、技术和经济冒险的媒介，在时空上是受局限的，甚至在将自身法则强加于逃避它的文化领域的过程中限制了自身。但是，文字的神经机械学与"人文学科"的这种并非偶然的联合却将导

致一次更加深刻的逆反。

能指与真理

“理性”——但也许由于在本句结尾陈述的种种理由而应该抛弃那个词——控制着如是扩大和理性化了的一种文字的“理性”，已经不再从一种逻各斯中生发出来。它进而开始颠覆，不是废除，而是抵制源于那个逻各斯的指意的一切指意的积淀，解构这些指意，尤其是真理的指意。决定真理的一切形而上因素，甚至海德格尔提醒我们的超越形而上本体神学的那个因素，无论以哪种方式理解该词的意义——在前苏格拉底或哲学的意义上，在上帝的无限理解或在人类文化学的意义上，在前黑格尔或后黑格尔的意义上，都或多或少与逻各斯密不可分，或与在逻各斯的线性发展中思考的一种理性密不可分。在这个逻各斯内部，与语音的原始和本质联系从没有间断过。要表明这一点很容易，以后我将对此试加说明。如或多或少已含蓄得出的定论所示，语音的本质在作为逻各斯的“思想”内部与“意义”相关联，它与生产“意义”、接受“意义”、言说“意义”、“构造”“意义”的东西具有直接的相近性。比如，在亚里士多德看来，“言说的词语(ta en te phone)是精神体验的符号(pathenmata tes psyches)，而书面词语则是言说词语的符号”(《论解释》，1，16a，3)，这是因为语音，**前一种符号**的生产者，与精神具有本质的直接相近的关系。作为第一种能指的生产者，它不仅仅是许多能指中的一个单纯能指。它指称“精神体验”，这些“精神体验”本身通过天然的相似性反映或映照事物。在存在与精神之间，事物与感觉之间，将有一种转译或自然指意的关系；在精神与逻各斯之间，将有一种约定俗成的象征化的关系。而将与自然的和普遍的指意秩序直接相关的第一种约定俗成将作为口语语言生产出来。书面语言将确立这些常规，将其与其他常规相互关联起来。

正如并非所有人都有同样的文字，也并非所有人都有同样的言语声音，但却有相同的精神体验，文字和声音都是这些精神体验的原始符号

(semeta protos),对所有人都是相同的,正如我们的体验都是那些事物的形象一样。(《论解释》,1,16a)

自然地表达事物的精神感觉构成了某种在构成之后可以抹掉自身的普遍语言。这是透明的阶段。亚里士多德有时可以毫不顾忌地省略它。[10]无论在哪种情况下,声音都最贴近所指,不管它被严格地限定为(思想的或经历的)意义或被较松散地限定为事物。一切能指,而最主要的是文字的能指,仅就不可分解地把声音与精神或与所指意义的思想、而实际上是与事物本身相结合这一点来看,都是派生的。(无论是以我们刚刚提及的亚里士多德的方式或以中世纪神学的方式,在 logos 中或在上帝的无限理解中,把 res 限定为由其 eidos 创造出来的事物,和从其意义中创造出来的思想。)[11]文字的能指总是技术的和具有代表性的。它不具有构成性意义。这种派生性就是"能指"这一观念的起源。符号的观念总是在自身内部暗示能指与所指之间的区别,即便如索绪尔所指出的,它们的区别不过是同一张纸的两面。因此,这个观念仍然是在那个逻各斯中心主义的遗产之中,那种逻各斯中心主义也就是语音中心主义:声音与存在的相近性,声音与存在意义的相近性,声音与意义现实的相近性。黑格尔非常清楚地表明了声音在观念化(idealization)过程中的奇怪的特殊性,这种观念化也就是概念的生产和主体的自我显现。

这种观念运动,仿佛通过声音表现出单纯的主体性东西,即物质的灵魂,人耳接收声音的方式也像眼睛接收形状和颜色一样,是纯认识性的,从而使物体的内在性变成了内在性本身(《美学》,卷3,上册,第16页)……相反,人耳感知物质内在振动的结果,而自身却与物体不构成一种实际关系,通过这个结果,它已不再是静止的物质形式,而是被表现出来的灵魂本身的第一次更加理想的活动(第296页)。

关于声音的一般论述更加适用于**语音**,凭借聆听(理解)自己的言说——

个不可分解的系统——主体影响自身，在观念因素中与自身关联起来。

我们已经提到，语音中心主义与作为**在场**（presence）的一般存在意义的历史决定因素联合起来，与依靠这个一般形式并在这个形式内部组织它们各自的系统和历史序列的所有次要决定因素联合起来。（事物在作为形式的视觉中的在场，作为物质/本质/生存的在场，作为现在或此时此刻的时间的在场，主观、意识、主体性的自我在场，他者与自我的同时在场，作为自我的意向现象的互主体性，等等。）因此，逻各斯中心主义将支持把实体的存在作为在场的决定论。这样一种逻各斯中心主义在海德格尔的思想中甚至没有完全缺场，也许因为海德格尔还认为思想仍然存在于本体神学的时代，存在于关于在场的哲学内部，即是说在哲学**本身**。这也许意味着，人们难能离开他所勾勒其末日的那个时代。属于或不属于那个时代的运动都太微妙，在那方面产生的幻觉都太容易，致使我们难以作出明确的判断。

因此，逻各斯的时代贬低了文字，将其视作中介的中介以及向意义的外在因素的堕落。所指与能指之间的区别，或其"平行关系"的奇怪分离，以及一个之于另一个的外在性（不管多么削弱），都属于这个时代。这种附加物在一个历史时期内得以组织化和等级化了。所指与能指之间的区别在某种深刻而含蓄的意义上属于由形而上学所涵盖的整个历史时期，而在较明确的和较系统表达的意义上则属于狭义的基督教创世学说和无限论的时代，在这个时代里，所有这些都占用了希腊概念的资源。这种附加物是本质的和不可简约的；人们在保留斯多葛派的便利或"科学真理"和后来中世纪关于 signans 与 signatum[⑫]之间的对立时而不可能不同时保留其形而上学和神学的根源。固守这些根源的不仅有感性与理性之间的区别——而且已经是相当大的区别了——及其所控制的一切，即整个形而上学。而大多数小心翼翼的语言学家和符号学家都把这种区别认作自明之理，甚至自认为在形而上学结束时开始科学工作的人们也接受这种区别。比如：

如现代结构思想所清楚认识到的，语言是一个符号系统，语言学主要是符号的科学，或称符号学（索绪尔的《符号学》）。中世纪给符号下

> 的定义——“aliquid stat pro aliqua”（代表某些事物的某物）——已经复活，仍然被作为有效的和有生产力的定义而提出来。因此，任何一般符号、尤其是任何语言符号的构成性标志都有其双重性格：每一个语言单位都是双边的，涉及到两方面——一个是感性的，另一个是理性的，换言之，既是 signans（索绪尔的 signifiant 能指）又是 signatum（signifié 所指）。语言符号（和一般符号）的这两个构成因素必然互为条件和互为要求。⑬

但是，还有许多其他隐藏的积淀也固守这些形而上的神学根源。因此，符号学或更确切说语言学“科学”，在固守能指与所指的区别——即符号概念本身——的同时，不能不固守感性与理性之间的区别，而更深刻和更含蓄的，而且出于同样的原因，也不能不保留对一个所指的指称，这个所指在“堕落”之前，在被逐入感性的外在性之前，能够在其理性中“占据位置”。作为纯粹理性的外表，它指一种它直接与之相结合的绝对的逻各斯。这个绝对的逻各斯在中世纪神学中是一种无限的创造性主体性：符号的理性外表始终是朝向词语和上帝的面孔的。

当然，这不是“拒斥”这些观念的问题；它们是必要的，至少在目前，没有它们，任何事物对于我们都是不可想象的。这首先是展示思想的概念和姿态的系统和历史一致性的问题，而人们往往以为这些概念和姿态可以被无辜地分离开来。符号和神性出生于同一地点和同一时间。符号的时代本质上是神学的时代。这个时代也许永远不会完结。然而，其历史的封闭已经勾画出来。

由于这些概念对于颠覆它们所属的传统是必不可少的，所以，我们甚至应该避免抛弃它们的倾向。在这个封闭之内，凭借一场间接的和总是危险的运动，总是冒着重新坠入正在被颠覆的东西之中的危险的运动，有必要用一种谨慎彻底的话语把这些批评概念包围起来——以标志其有效性的条件、媒介和极限，有力地标识它们与它们所颠覆的机器的紧密关系；而且，在同一个过程中，标识那道裂隙，透过这道裂隙可以瞥见这个历史封闭之外的

那道尚未命名的闪光。符号的概念在这里是有代表性的。我们刚刚把它的形而上学附属物标志出来。然而，我们知道，一百多年来，对符号的研究一直是一个传统的艰苦劳动，这个传统的宗旨就是从指意运动中抽取意义、真理、在场、存在，等等。像我刚才那样把所指与能指之间的差异或一般符号的观点视作怀疑对象的话，那就必须清楚地指出，这样做并不是由于先于、外在于或优越于符号的真实在场的问题，也不是由于被涂抹的差异的位置。恰恰相反，在符号的概念中——在(在场)哲学的历史之外它从来没有存在过或发生过作用——我们被仍然在系统和谱系上由那个历史所决定的东西搅得心绪不宁。正是在那方面，解构及其"风格"的概念，而更重要的是解构的工作，在本质上仍然受到误解和误认。

能指的外在性[14]是一般文字的外在性，以后我将试图表明，在文字之前并没有语言符号。没有那种外在性，关于符号的观念便会流于腐朽。由于我们的整个世界和语言将会与之坍塌，又由于其证据和价值在特定的派生时刻将保有其坚不可摧的牢固性，所以，从它在某一时代之内的位置得出结论，说有必要"转向其他事物"，把符号、符号的术语和观念统统打发掉，则是愚蠢的做法。要正确理解我们这里所描述的姿态，必须以一种新的方式理解"时代"、"一个时代的封闭"、"历史谱系"等表达方式，而首先必须使它们摆脱一切相对论。

因此，在这个时代里，阅读和文字，符号的生产或解释，作为符号构造的一般文本，都使自身局限于次要范畴之内。在它们之前已经存在着一个在逻各斯的因素之内并由这个逻各斯因素所构成的一个真理或一个意义。甚至在事物，即"指涉"，并不与造物主上帝的逻各斯直接相关时（也正是在这里，事物开始成为被言说的/被思考的意义），所指无论如何都与一般的（有限的或无限的）逻各斯建立一种直接联系，并与能指即文字的外在性建立一种中介的联系。当事物似乎朝相反的方向发展时，这是因为一种隐喻的中介已经巧妙地进入了那种关系之中，并假冒直接性；灵魂中真理的文字，《斐德若》将其与糟糕的文字对立起来[15]（"字面意义"或普通意义的文字，"感性的"文字，"空间"的文字），把自然之书与上帝的文字对立起来，这在中世纪

尤甚。在这些话语中起隐喻作用的一切都证实了逻各斯的特权，确立了当时让位于文字的“字面”意义：指称一个能指的符号，而这个能指本身又指称一个永恒的真实，在当下逻各斯的相近性中被永恒思考和言说的一个真实。需要注意的一个悖论是：自然的和普遍的文字，理性的和非时间性的文字，都是由隐喻如是命名的。一种感性的、有限的文字被说成是字面意义的文字，因此也被认为属于文化、技术和人造制品的方面，是一道人工程序，一个偶然以化身体现的存在或一个有限的造物所施行的诡计。当然，这个隐喻仍然是个谜，并把文字的“字面”意义作为第一个隐喻。这种“字面”意义尚未成为这种话语的追随者们的思考对象。因此，这不是颠倒字面意义和比喻意义的问题，而是把文字的“字面”意义确定为隐喻性本身。

在《欧洲文学与拉丁语的中世纪》一书的绝无伦比的《书的象征主义》一章中，E.R.库尔提乌斯以丰富的例证描写了从《斐德若》到卡尔德龙的演绎，直到“书新近获得的地位”(第374页)使这种演绎“恰好朝相反的方向发展”时为止。但是，这种变化不管事实上多么重要，都似乎掩盖了一种根本的连续。如柏拉图的真理在精神中的文字一样，在中世纪，被视为尊贵的是隐喻的文字，即一种**自然的**、永恒的、普遍的文字，是所指真理的系统。如在《斐德若》中一样，一种特定的堕落的文字始终与之相对立。仍有待于撰写的是这种隐喻的一部历史，这是把神性或自然的文字与人类的和艰辛的、有限的和人工的刻写加以系统对照的一种隐喻。仍然需要有力表述的是下列引文标志的那个历史的各个阶段，通过它的全部变化追溯上帝之书(自然或法则，事实上是自然法则)的主题。

拉比伊利泽说：“如果所有海洋都是墨水，所有池塘都栽植芦苇，如果天空和大地都是纸张，如果全人类都实践文字的艺术——他们也不会穷尽我所学习的希伯来《圣经》，正如希伯来《圣经》本身就仿佛与大海不会由于饱蘸一只画笔而减少海水一样。”[15]

伽利略：“自然之书是用数学的语言写成的。”

笛卡儿:“……要读伟大的自然之书……”

在休谟的……《对话录》中,德米安以自然宗教的名义说:“这卷自然之书包含一个伟大的、不可解的谜,是任何理性话语或推理所不及的。”

伯奈特:“在我看来,假定我们的世界是上帝让远远超过我们智力的聪明人去阅读的一部书,让他们深入研究他可敬的智慧的那些无限繁殖的各种各样的特性的话,这似乎更具哲理性。”

G.H.封·舒伯特:“这种由形象和象形文字所构成的语言,高超的智慧在对人性的全部揭示——这也见于诗歌的低劣语言——中所运用的这种语言,而且在最低劣和不完善的方面,与其说像似醒时散文的表达,毋宁说像似梦的隐喻表达,……我们或许想要知道,这种语言是否不是优越地区真正的、醒时的语言。当我们认为自身处于醒时状况时,假如我们不是陷入千年沉睡或至少不是在梦的回响之中,那就好了;在梦的回响之中,我们只能看到上帝语言的少数几个孤立的、模糊的词语,正如熟睡的人对周围的人的谈话的感知一样。”

雅斯贝斯:“世界是普通阅读所不能接近的另一个人的手稿,只有生存才能破译它。”

最重要的是,绝不能忽视把对同一个隐喻的所有这些不同处理区别开来的那些深刻差异。在这种处理的历史中,最具决定性的分离发生在与自然科学同时出现的绝对在场的决定性因素构成自我显现和主体性的时刻。这就是 17 世纪伟大的理性主义时刻。从那时起,对堕落的、有限的文字的谴责将采取另一种形式,即我们现在仍然生活于其中的那种形式:将被抛弃的正是

非自我显现。因此,我们以后将讨论的“卢梭”时代的典范开始得到解释。卢梭通过援指另一种在场模式而重复了柏拉图的姿态：即在各种感觉中的自我显现,在感性认识中的自我显现,这种感性认识同时也携带着神性法则的刻写。一方面,**代表性的**、堕落的、次要的、制度化了的文字,字面的和严格意义上的文字,在《论语言的起源》中受到了谴责(它使言语“萎靡不振”;用书本“判断天才”就好像“根据尸体描画一个人的肖像”,等等)。[①]普通意义上的文字是已死的文字,是死亡的携带者。它使生命枯竭。另一方面,在同一个命题的另一表面,隐喻意义上的文字,自然的、神性的、活的文字,受到尊重;它与价值来源,与作为神性法则的良知的声音,与心灵,与情感等处于同等高尚的地位。

《圣经》是最崇高之书,……但它毕竟还是一本书。……人们能够找到上帝律法的地方根本不是这几页稀疏的文字,而是上帝之手屈尊文字的人类心灵(《致几尔纳》)。

如果自然法则只是根据人类理性撰写的,那就几乎不能够指导我们的大多数行动。但它也以不可磨灭的文字镌刻在人的心灵之中。……它在那里向他呼喊(《战争状态》)。

自然文字直接与声音和呼吸结合起来。其本质不是语法学而是气体学。它是僧侣文字体,非常接近于**信仰誓言**的内在神圣之音,接近于人们在内心自省时所听到的声音:浑厚的、真实的神圣声音在我们内在感觉中的显现:“我越是自省,就越与自己磋商,就越能清楚地阅读写在我灵魂中的那些文字:坚持正义,你就能幸福。……我不是从高等哲学的原则中演绎出这些原则来的,我在心灵深处从自然文字的、没有什么能够抹掉的文字中找到了这些原则。”

声音与文字的浑然统一是**规定性的**,关于这一事实有很多话要说。元言语(arche－speech)是文字,因为它是一条法则。一条自然法则。在隐秘的

自我显现中，开头的词语被解作他者的声音，被解作戒律。

因此有好的文字和坏的文字：好的、自然的文字是神性在心灵和灵魂中的刻写；邪恶的、诡诈的文字是技术，被放逐到身体的外部。这恰恰是柏拉图式图解内部的一次变化：灵魂的文字和身体的文字，内部的文字和外部的文字，良知的文字和激情的文字，正如有一个灵魂的声音也有一个身体的声音一样。“良知是灵魂的声音，激情是身体的声音。”人必须经常回归“自然的声音”，“自然的神圣声音，”这种声音与神性的刻写和规定融合在一起；人必定在这种声音中与自身相遇，在它的符号内部参与一种对话，在它的纸页上与自己对话。

> 就仿佛自然在我们眼前铺开了它的全部辉煌，提出它的文本供我们考虑。……我因此合上了所有的书。只有一本在我们面前展开。这就是自然之书。在这本伟大和崇高的书中，我学会服务于并敬重它的作者。

因此，好的文字始终是被理解的。被理解为必须被理解的东西：在一种自然或自然法则的内部，无论是否是创造的，但必须是在永恒的在场内部首先被思考的。因此这是在一个总体内部的理解，被包容在一卷或一本书之内的理解。书的观念就是有限或无限的能指的总体性的观念；能指的这种总体性如果不是由先它而存在的所指所构成、监督其刻写和符号、并在观念上独立于它的总体性，那就不能成其为总体性。书的观念始终指的是一种自然的总体性，是与文字的意义相当疏远的。这是对神学和逻各斯中心主义的百科全书式的保护，以防止文字的颠覆，防止其格言式的活力，并如我以后将要详细说明的，防止一般差异。如果我把文本与书区别开来，我将要说，对书的颠覆，如现在各个领域中正在发生的一样，剥光了文本的表面。那股必要的暴力是对同样必要的一股暴力的回击。

文字的存在/存在的文字

因此，西方传统必须加以组织的、它必须继续于中生存的确凿证据将有如下述：所指的秩序从来不是同时代的，至多是与能指秩序具有微妙差异——直到声音时代出现的差异——的颠倒或平行。而符号必定是一种异质的统一，因为所指（意义或事物，认识或现实）本身都不是能指，一个**踪迹**(trace)：无论如何它的意义不是由它与一个可能的踪迹的关系构成的。所指的形式本质是**在场**，它由于与作为语音的逻各斯的相近性而享有的特权就是在场的特权。当人们提出“何为符号？”这个问题时，这就是必然的回答，即是说，当人们把符号归结为本质的问题，归结为“什么是”时。符号的“形式本质”只能根据在场来决定。人们不能绕过那个回答，除非对那个问题的形式提出挑战，并开始认为符号就是那个被糟糕地命名的东西，那个惟一逃避了“什么是……？”这个制度化了的哲学问题的东西。[18]

由于对**解释**、**视角**、**评价**、**差异**等概念和所有“经验主义”的或非哲学的主题进行了根本的改造（这些主题在整个西方历史上始终折磨着哲学、而且除了在哲学的领域里必然生产的弱点外而别无是处），尼采绝非**简单地**（与黑格尔一起或如海德格尔所希望的）跻身形而上学的行列，他的巨大贡献在于把能指从其对逻各斯的从属或派生中、从其对相关的真理概念或被解作任何意义的原始所指的从属或派生中解放出来。因此，对尼采来说，阅读文本，因而还有文字文本，都是对一种意义的“原始”运作[19]（我将在后面探讨把那个词放在引号中的理由），由于它们首先不必抄写或发现这个意义，因此它不是逻各斯的原始因素和在场的纯理性概念、神性的理解或假定必要的结构所指的真理。为了把尼采从海德格尔那种阅读中拯救出来，最重要的似乎不是试图恢复或清楚地阐明一种不太天真的“本体论”，由参与某一原始真理的深刻的本体直觉所构成的“本体论”，在经验主义或形而上学文本的表象之下隐藏的整个根本性。对尼采思想的毒性不能有比此更严重的误解了。相反，我们必须强调一次突破的“天真性”，这次突破不敢越形而上

学的雷池一步，如果不仍然以某种方式、以某种类型或某种风格的**文本**利用那些始终是而且将永远是"天真的"命题的话，就不能彻底地**批判**形而上学，按照尼采的说法，这些命题在全部哲学著作中要么被误读，要么未得到解读，成了一种绝对附属物的不连贯的符号。因此，我们非但不要防止尼采受到海德格尔式的阅读，而且也许应该把他完全奉献给那种阅读，毫不保留地支持那种阐释。在**某一方面**，当尼采话语的内容由于存在的问题而几乎消失、其形式重新获得了绝对的陌生性之时，他的文本最终会引发出一种不同的阅读，更忠实于他那种写作的一种阅读：尼采写下了他所写的**东西**。他写道，文字原本并不从属于逻各斯和真理。而这种从属性是在一个时代里发生的，这个时代的意义正是我们必须解构的。现在，在这方面（但只能在这方面，因为从其他方面的解读都说明尼采式颠覆仍然是教条的，而且与所有反向解读一样，都会成为它旨在推翻的形而上学大厦的囚徒。在那个时刻，在那个**阅读秩序**中，海德格尔和芬克的结论是无可争议的），海德格尔的思想将重申而非颠覆作为原始所指的逻各斯和存在的真理："超验的"所指（某种特定意义上的"超验"，如在中世纪，超验的东西—— ens，unum，verum，bonum[②]——都被认为是"基本认识"）是由所有范畴或所有确定的指意过程、所有的词汇和所有的句法、因而也由所有的语言能指暗示出来的，尽管不能简单地与这些能指中的任何一个达到认同，允许自身事先通过每一个能指而得到理解，仍然不可简约到它使其成为可能的全部时代的决定因素，于是展开逻各斯的历史，而本身又只能通过逻各斯而存在；即是说，在逻各斯之前和之外是无。存在的逻各斯，"遵循存在的声音的思想"，[③]是符号和能指与所指之间差异的第一个也是最后一个资源。能指与所指之间的差异若要在某处绝对存在和不可简约，那就必须有一个超验的所指。关于存在的思想，如关于这种超验所指的思想一样，主要在声音中、在由词语组成的一种语言中显示出来，这并不是偶然的。声音在最接近自我的地方被听到（被理解）——这无疑是被称做良知的东西——是对能指的绝对涂抹：纯粹的自爱，它必然具有时间的形式，它并不从自身外部、从世界或"现实"借用任何辅助的能指，借用自身自发性所陌生的任何本质的表达。所指的独特经验从自身

内部自发地生产自身，然而却在观念或普遍因素中作为所指的概念。这种本质表达的非世俗性质是这种观念的构成成分。涂抹声音能指的这种经验并不仅仅是一个普通幻想——因为它是真理观念的条件——但我将在别处表明它的自欺。这种幻想是真理的历史，不可能如此迅速地消失。在这种经验的封闭之内，词语（mot）被作为所指与声音、概念与透明的本质表达的基本和不可分解的统一体。这种经验在其最最纯粹的意义上——同时在可能的条件下——被认为是"存在"的经验。"存在"一词，或不同语言中表指存在的意义的任何词，与一些其他词语一样，是一个"原始词"（"Urwort"），[②]整个超验词保证了所有其他词语成为存在一词（being - word）的可能性。即如是，它就是所有语言中被先行理解的，而且——这就是《存在与时间》的开头——只有这种先行理解才允许超越一切区域本体论和形而上学而提出一般存在的意义的问题：这是引入哲学（如在《诡辩家》中[②]）并允许哲学接收自身的一个问题，是海德格尔通过把形而上学的历史从属于它而重新提出的一个问题。海德格尔不断提醒我们，存在的意义既不是"存在"一词，也不是存在的概念。但是，由于那个意义不在语言和词语的语言之外，因此，如果它不维系于特殊的词或特殊的语言系统（concesso non dato）的话，至少也维系于一般词语的可能性。而且维系于不可简约的素朴的可能性。人们会因此以为只能从两种可能性中作出选择：(1)现代语言学，打破词语的统一、打破其公认的不可简约性的一门指意科学，与"语言"还有什么关系吗？海德格尔也许对此持怀疑态度。(2)相反，作为思想或存在问题而得到深刻反省的一切不是都被封闭在人们不知不觉地实践的一种关于词语的旧语言学之内吗？所谓不知不觉是因为这样一种语言学，无论是自发的还是系统的，都始终与形而上学共有相同的假设。两者出于相同的理由运作。

不言而喻，选择不可能如此简单。

一方面，如果现代语言学仍然完全封闭在一个经典的概念之内，如果它特别天真地使用了**存在**一词和该词所假定的一切，那么，在这种语言学内部，根据海德格尔的问题模式，如它在《存在与时间》的开头部分所发挥的巨大作用，解构一般词语之统一的东西就不可能再被限定为实体科学或区域

本体论。仅就存在的问题不可分解地与对存在 -词的事先理解相关联而又不能简化为该词这一点而言，为解构该词所构成的统一而运作的语言学，无论在事实上还是在理论上，都只能提出存在的问题，从而限定它的领域和它所从属的秩序。

不仅仅它的领域不再简单是实体的了，而与之相对应的本体论的界限也不再具有任何区域性质了。我在这里关于语言学的论述，或至少在语言学内部并由于语言学而从事研究的某一特定著作的论述，仅就它最终将严格地破解本体论和享有特权的存在的奠基概念——词语而言，不也是关于所有研究的论述吗？在语言学的领域之外、目前似乎最可能扩大的这种突破就是精神分析学的研究了。

在这种突破的严格限制的空间之内，这些"科学"不再受到关于某一超验现象或某一基本本体论的诸多问题的控制。按照《存在与时间》提出问题的顺序，激化关于胡塞尔现象学的一些问题，人们可以说，这种突破并不属于科学本身，似乎在某一实体领域或在某一区域本体论内部生产的东西，按理并不属于这些领域，因而回溯到存在的问题本身。

因为这的确是海德格尔向形而上学提出的存在的问题。一同提出的还有真理的问题，意义的问题，逻各斯的问题。对那个问题的不断沉思并未恢复信心。相反，它消除了自身的深度信念，这种深度信念由于是关于存在的意义问题的，所以比人们往往以为的更难于理解。在检验存在的所有决定因素在颠覆本体神学的铜墙铁壁之前的状态的过程中，这种沉思与最当代的语言学完全相同，促进了存在意义的统一的错位，最终促进了词语的统一的错位。

于是，在引发出"存在的声音"之后，海德格尔回忆说，它是无声的，哑音的，不响亮的，无语的，原本是非语音的（a - phonic）（die Gewahr der lautlosen Stimme verborgener Quellen……）。[⑩]具有多处起源的这种声音并未被听到。存在的原始意义与词语之间的断裂，意义与声音之间的断裂，"存在的声音"与"语音"之间的断裂，"存在的召唤"与抒发的声音之间的断裂。这样一种断裂同时既证实了一个根本的隐喻，又通过强调其隐喻的裂隙而对其存疑，就

在场的形而上学和逻各斯中心主义的问题转达了海德格尔式情境的含混性。它同时既包含于其中又僭越之，但却不可能把两者分离开来。僭越的运动有时由于缺乏限制而遏制了它。必须记住，与我们上面所论相反，对海德格尔来说，存在的意义从来不简单地、严格地是一个“所指” 他没有使用该词这并非出于偶然；这意味着存在逃避了符号的运动，这样一个命题也可以同样解作古典传统的重复，在指意的技术或形而上学理论方面提出的一个警告。另一方面，存在的意义在字面意义上既不是“原始的”，也不是“基本的”，“超验的”，无论是在经院派，还是在康德或胡塞尔哲学的意义上。存在复为“超越”实体的诸范畴，基本本体论的展开，这不过是必要的然而尚且权宜的时刻。从《形而上学引论》发表时起，海德格尔就抛弃了本体论的规划和本体论一词。必要的、原始的、不可简约的对存在意义的掩饰，它在勃发的在场内部的掩蔽，没有它便不会有存在的历史的那种规避，而这存在的历史却完完全全就是**历史**和**存在**的历史，海德格尔坚持认为，只有通过逻各斯，作为历史的存在才能生产出来，而在逻各斯之外则一事无成，存在与实体之间的差异——所有这些都清楚地表明，从根本上说，任何事物都逃脱不了能指的运动，最终，所指与能指之间的差异是**无**。这个僭越的命题，尚未融入某一严密话语的这个命题，本身就冒着造成倒退的危险。因此，我们必须**借助**海德格尔指出的存在的问题，而且只有借助他针对并超越本体神学提出的存在问题，才能达到关于那种奇怪的非差异的严谨思想，才能正确地限定其意义。海德格尔偶尔提醒我们，被牢牢固定在语言学和西方哲学内部的一般句法和词汇形式之中的“存在”，并不是一个原始的、绝对不可简约的所指，它仍然根植于一个语言系统和历史上确定了的“意义”，尽管奇怪地享有揭露和掩饰的特权；尤其是当他请我们思考“直陈式现在时的单数第三人称”和“不定式”的“特权”时，把存在的意义局限于在场领域的西方形而上学是作为对一种语言形式的控制而生产出来的。[6]要对那种控制的起源提出质疑并不等于把一个超验所指具体化，而相当于探讨是什么构成了我们的历史，是什么生产了超验性本身等问题。海德格尔也在《论存在问题》中出于同一原因提出了这个问题，他只允许人们在“存在”一词被划掉时才读

该词。然而,那个省略的标志并非是一个"纯粹的否定符号"。那个省略是一个时代的终极文字。在它的笔画之下,一个超验所指的在场被抹掉了,但同时却仍然有迹可辨。被抹掉而同时又有迹可辨,被毁掉而同时又使符号的观念清晰可见。仅就其破解本体论神学、在场的形而上学和逻各斯中心主义的限制而言,这个终极文字也是原初的文字。

在海德格尔路线的视域之上而非在这个视域之内逐渐认识到存在的意义不是超验的或超时代的所指(即便它始终隐藏在这个时代之内),但在真正**闻所未闻**的意义上,已经是一个明确指意的踪迹,就等于证实在实体—本体论差异的决定性概念之内,**不能一下子同时思考所有因素**;实体与存在,实体的与本体论的,"实体—本体论"的,在原始意义上都是**派生的**差异;而就我以后将探讨的延异(différance)来说,那将是指称差异/延宕生产的一个经济概念。"实体—本体论"差异及其在"超验在场"中的根基(《论理性的本质》,第 16 页)并非是绝对原始的。自身形成的差异将更为"原始",但人们不能称之为"起源"或"根源",这些概念从本质上属于本体论神学的历史,属于起着涂抹差异作用的那个系统。然而,只有在一种条件下才可以思考与自身的最大相近性:人们在抹掉那种确定性之前就开始把它确定为实体—本体论差异。经历那个被抹掉的确定性的必要性,那种**文字的伎俩**的必要性,都是不可或缺的。一种不明显的和难解的思想,通过大量未着眼的沉思,而必定背负着我们的问题的全部负担,姑且称这个问题为**历史**的。正是在这个问题的帮助下我后来才得以尝试把差异与文字关联起来。

这些思想(尼采的和海德格尔的思想)的犹豫不决并不是"不连贯的":这是一切后黑格尔尝试和两个时代之间的过渡本身的一次颤抖。解构运动并不从外部捣毁结构。这些运动如果不栖居于那些结构之内便是不可能的,无效果的,也不能瞄准目标。**以某种特定方式**栖居于那些结构之中,因为人们始终在栖居,在无所猜疑时尤甚。有必要从内部运作,从旧的结构借用用于颠覆的所有战略和经济资源,在结构上借用它们,即不把它们的因素和原子孤立出来,解构的事业总是以某种方式成为自己工作的牺牲品。在同一栖居地的另一地区开始相同工作的那个人满腔热忱地指出的正是这一

点。游戏在今天的传播实在不能再广泛了，我们应该能够构想出游戏的规则。

黑格尔已经参与了这场游戏。他无疑总结了逻各斯的全部哲学。他把本体论定义为绝对逻辑；他把哲学的全部局限性作为在场而汇集起来；他把基督重临的末世学、把无限主体性的自我相近性给予了在场。出于同样的原因，他不得不贬低文字，或将文字置于从属的地位。当批判莱布尼茨的特征数、理解的形式主义和数理象征主义时，他也摆出相同的姿态：在感性或理性的抽象中抛弃逻各斯的自我之外的存在。文字就是对自我的忘却，那种外化，内化记忆的反面，即开拓精神史的 Erinnerung[26]。《斐德若》所说的正是这一点：文字既是记忆术又是忘却力。黑格尔对文字的批判就必然停留在字母上。作为语音文字，字母同时更恭顺、更可鄙、更不重要：

> 由此得知，学习阅读和写作字母文字应该被视作通向尚未受到足够重视的无限文化（unendliches Bildungsmittel）的手段；因为这样，与具体感知保持距离的精神就会将其注意力放在更正规的时刻、响亮的词语和抽象因素上，从本质上促进主体内部内在根基的确立和纯化。

在那个意义上，正是对其他文字的 Aufhebung[27]，尤其是对象形文字和莱布尼茨的特征数的扬弃，成为以前以同一姿态加以批判的对象。（“扬弃”多少含蓄地成为几乎全部文字历史的主导概念，甚至今天亦然。它是历史的概念和目的论的概念。）事实上，黑格尔继续说：“后天养成的习惯后来也压制字母文字的特殊性，这种特殊性包括在视觉方面看似通过听觉到达再现的一种迂回，并为我们将其变成一种象形的文字，致使我们在应用它时，不必把有声的沉思呈现给我们的意识。”

正是在这种条件下，黑格尔赞成莱布尼茨对非语音文字的赞扬。莱布尼茨说，聋哑人也可以生产这种文字。黑格尔说：

> 通过把字母文字改造成象形文字的实践，通过这样一种实践而习

得的抽象倾向**被保存下来**,除了这个事实之外,阅读象形文字本身是一种听不见的阅读和无声的文字 (ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben)。听得见的或时间的东西,看得见的或空间的东西,都有其自身的基础,重要的是它们都具有同等价值;但在字母文字中,只有一个基础,而且是遵循一种特定的关系,即是说,可见的语言只能作为符号而与听得见的语言相关;理智直接而毫无条件地通过言语自行表达出来。

文字本身在其非语音时刻所暴露的是生命。它同时威胁到呼吸、精神和作为精神与自身关系的历史。文字是它们的终结、它们的极限、它们的瘫痪。在字母的重复中,在局限于狭小的空间、为少数人保留的评论或解释中,切断呼吸,使精神创造失去作用或静止不动,这是存在变化中的死亡原则和差异原则。它之于言语就如同中国之于欧洲:"中国的象形文字书写只适于对中国精神文化的阐释[23]。此外,这种文字是为一小撮人保留的,他们把持着精神文化的领域。……象形文字的书写是要求像中国文化一样普遍要求解释的一种哲学。"

如果非语音时刻威胁到作为声音的自我显现的历史和精神生活,那是因为它威胁到实体,即在场和 ousia[24]的另一个形而上学名称。首先以实体的形式出现。非语音文字把名词分裂开来。它描写关系而非称呼。名词和词,声音和概念这些统一,在纯文字内部被抹掉了。在那方面,莱布尼茨就如同在欧洲的中国人一样令人不安:"这种环境,对象形文字书写中的再现进行的分析式注释,吸引了莱布尼茨,甚至达到错误地选择这种文字而放弃字母的程度,与一般语言即名词的根本危机相对峙。……分析中的一切差异将导致文字实体的另一种构形。"

绝对认识的视域涂抹逻各斯中的文字,追溯基督重临的踪迹,重新占用差异,完成我在别处所说的[25]**自身的形而上学**。

然而,黑格尔在这一视域内所思考的一切,即除了末世学之外的一切,都可以重新读作关于文字的沉思。黑格尔也是研究不可简约的差异的思想家。他把思想复归为**生产符号的记忆**。如我在别处试图表明的,他把文字踪

迹的本质必要性重新引入到哲学话语即苏格拉底的话语中来，而他始终以为没有这种踪迹也是可行的；他是最后一位论书的哲学家，第一位论文字的思想家。

注　释：

① 指最早由索绪尔区别的 parole 和 langue。——英译者。

② 这里所说的一种原始文字并不证明事实的年代优越性。那场争论是众所周知的：如 Metchaninov 和 Marr，以及后来的 Loukotka 所证实的，文字"先于有声语言"吗？（苏联大百科全书第一版曾得出一个结论，后来被斯大林否定。关于这场争论，参见 V. Istrine, *Langue et ecriture*, *Linguistique*。这场争论也围绕 P. van Ginneken 提出的论题进行。关于这些论题，参见 James Fevrier, *Histoire de l' écriture*。下面我将表明这样一场争论的术语和前提何以是令人怀疑的。

③ phoné：指声音，或口语语言。——英译者。

④ 我将在《言语与现象》中更直接地探讨这个问题。

⑤ 德里达使"文字"与符号或符号学的所有用法构成一种共延关系。——英译者。

⑥ 比如，维纳（Wiener）在抛弃"语义学"和有生命与无生命等之间的——他认为太粗糙、太一般的——对立的同时，继续使用"感觉器官"、"动力器官"等术语来限定机器的部件。

⑦ 这里的字素指标志，或文字标志。——英译者。

⑧ 原文为希腊文 episteme。——英译者。

⑨ 原文为希腊文 istoria。——英译者。

⑩ 皮埃尔·奥本克表明了这一点（《亚里士多德著作中的存在的问题》，巴黎，1966年）。在颇具启示意义的分析中，奥本克说，"当然，在其他文本中，亚里士多德把语言与事物之间的关系表指为符号：'不可能把事物本身拿到讨论中来，但我们可以把它们的名称用做符号。'由精神所构成的中介在这里受到了压抑，或至少被忽视了，但是，这种压抑是合理的，因为既然精神体验的行为与事物是相同的，那么，事物就可以直接代替精神体验。另一方面，人们决不可能用名称代替事物"（第 107—108 页）。

⑪ res 在拉丁文中意为"事物"，有时译做"物质"；eidos 在希腊文中意为"形式"；logos 在希腊文中可以意为"话语"或"逻辑"。——英译者。

⑫ 分别为“能指”和“所指”。——英译者。

⑬ 罗曼·雅克布森:《普通语言学文选》,第162页。关于这个问题,关于符号概念的传统,和索绪尔的贡献在这一连续发展中的创新性,参见爱德蒙·奥提格的《话语与符号》第54页以后。

⑭所谓“外在性”,德里达指的是任何文字符号的物质的、外在的、物理的标志。——英译者。

⑮《斐德若》是柏拉图的一个对话,斐德若也是对话中的一个人物。——英译者。

⑯ 转引自伊曼纽尔·列维纳斯:《来之不易的自由》,巴黎,1963年,第44页。

⑰《论语言的起源》与以下提及的每一部著作一样,都是让-雅克·卢梭的著作。——英译者。

⑱ 我曾在别处试图探讨这一主题。

⑲ 这个简单的颠倒决不意味着能指是基本的或原始的。能指的“原始性”或“优越性”将是一种未经检验和荒唐的表达,将在它合法捣毁的逻辑内部构成非逻辑的阐述。能指按理绝不能先于所指,如果先于所指,它就不再是能指,而“指意”的能指就不再可能会有所指。因此,这个不可能的公式所宣布的却未成功地加以保留的思想应该以另一种方式表达出来;不对符号的观念本身提出质疑显然不可能做到这一点,而这个观念的“符号”将永远与这里所质疑的东西维系在一起。因此,思想终归要捣毁围绕符号概念组织起来的整个概念性(能指与所指,表达与内容,等等)。

⑳ 拉丁语:分别意为:存在,统一,真理,善。——英译者。

㉑《什么是形而上学》的后记,法兰克福,1960年,第46页。对声音的坚持也主导《存在与精神》中对良知的分析(第267页以下)。

㉒ 参见《走向语言》中的《语言的性质》和《词》,纽约:哈珀与罗,1971年。

㉓ 柏拉图的一个对话。——英译者。

㉔ 对隐蔽起源的无声的声音的证明……——英译者。

㉕《形而上学引论》英译本第103页。所有这些都指向我们在描述希腊经历和对存在的阐释时所遭遇的一切。如果我们保留对存在的惯常阐释,“存在”一词便从指导我们理解力的那个统一和确定的视域衍生意义。简言之:我们通过不定式理解实词“存在”(Sein),反过来这个不定式又相关于我们描述的那个“是”及其多样变体。明确的、特殊的动词形式“是”,**直陈式现在时的单数第三人称**,在这里占据突出的位置。我们并非根据“你是”、“我是”或“他们将是”等来理解存在,尽管所有这些与“是”一样都代表 to be 的曲

折变化。……而且不知不觉地，仿佛其他一切都不可能似的，我们通过“是”来解释不定式 to be。

“因此，‘存在’具有上述指出的意义，使人回想起希腊人关于存在的本质的观点，因而回想起并非从某处偶然地降落在我们身上、但却从古时起就控制我们的历史存在的那种确定性。我们对‘存在’一词的定义的探讨一下子变得清晰起来，即对我们隐蔽的历史的起源的反映。”当然，我应该引述以此为结论的全部分析。

㉖ 意为：记忆。——英译者。

㉗ “扬弃”或同时发生的实现和删除。——英译者。

㉘原文为 dem Statarischen，一个古德语词，迄今一直译为“不动的”或“静止的”。见让－吉布林：《宗教哲学课本》，巴黎，1959 年，第 255—257 页。

㉙希腊文：存在。——英译者。

㉚《悄声的言语》，载《文字与差异》，芝加哥：芝加哥大学出版社，1978 年。

过程中的主体※①

朱丽娅·克里斯蒂娃　著

陈永国　译

一种理论话语只能试图阐述一种被我们的文化所拒斥的指意功能，将其交付给艺术领域，即图书馆或会议。它至多能够以可能本身具有这种功能的理论主体的经验为基础，试图介入公认的和运作中的概念系统。鉴于此，本文一方面将对意识形态的影响进行一种内在探讨(这决不是要提供对阿尔托的经历的一个全面论述)，另一方面则借助理论家的主观体验的能力，即她"自身接受审理"、走出自身个性的限阈(不管这个个性是否是分裂的)、然后回到脆弱的元语言的场所，以便表达这个即便不理解但却使她忍受痛苦的过程的逻辑，而侵入实证主义理论的中立性。

在这些范围之内，本文将提出下列论点：

1. 在其最大胆的时刻，当代(拉康式)精神分析学理论提出了一种主体理论，将主体视作分化了的统一体，它产生于一种缺失(根据文本的不同可以是空，无，零)，并由这种缺失所决定，它对由换喻式欲望所代表的不可能的事物进行一种未得到满足的追求。这个主体，我们将称之为"统一的主体"，在一(One)的律法之下，结果证明是父名(the Name of the Father)。这个

※ 这是一篇论主体和主体性的经典之作。从理论的意识形态效果和理论的实证主义中立性探讨理论家的主体经验，包括对自身的"审理"，走出个性，最后回到元语言层面的全过程。当然，读者切不可将其读作对阿尔托的综合评论。　——编者。

朱丽娅·克里斯蒂娃(Julia Kristeva，1941—　)，法国哲学家、批评家，原籍保加利亚，生于索菲亚，60年代赴法国求学，后定居巴黎，现为巴黎第三大学文学理论教授。克里斯蒂娃的学术生涯不断变化，她是法国后结构主义思潮的中坚人物之一。其代表作有《符号学》、《诗歌语言革命》、《语言中的欲望》、《我们是自我的陌生人》、《心灵的新痛苦》等。

有血缘关系的或主体—儿子（subject – son）的主体，事实上是未表达的部分，而如果你喜欢真理的话，抑或是科学的主体，但也是社会有机体（家庭，氏族，国家，团体）的主体。精神分析学教导我们这一点：任何主体，只要他或她是社会的，就假定最初由弗洛伊德用意识/无意识图式提出的这种统一的和分裂的事例，同时也指出原始的压抑在主体建构过程中的作用。如果原始压抑同时把主体设立为象征性功能，那么，它也把能指与所指区别开来，在这种区别中，拉康看到了“对一种社会本质的任何审查”的决定性作用。[2]统一的主体就是由这种社会审查所设立的主体。

然而，尽管是构成性的，这种审查和它所设置的主体却不按普遍法则行事。我们目前还不能撰写关于主体法规的历史，或撰写跨越人类历史的生产力和与之相对应的生产方式的发展史，尽管德勒兹和伽塔里的《反俄狄浦斯：资本主义与精神分裂症》在这方面迈出了第一步。[3]就当下来看，我们只能经验地认识指意实践的存在，这些实践似乎指向**另一种经济**的存在。仅举几例：前苏格拉底的希腊（赫拉克利特，亚拿萨哥拉，恩贝多克利），“亚细亚生产方式”的中国，尤其是19世纪末以来的资本主义社会。所有这些都提供了卓越的实践文本，在这种实践中，统一的主体，作为保证言语化（用言语表达）能力的不可或缺的一端，被我们将称为“意义生产过程”的东西，[4]即在逻辑上即便不是在年代顺序上先于语言现象的前语言冲动和符号运作所灭绝、清除和超越。在这个过程中，精神分析学所发现的主体只不过是一个瞬间，一个注意的时刻，一种静止，受到这种运动的超越和威胁。所论的过程不仅是一种“拓扑化”（topologization），或仍然可以被一（或统一）所统摄的一种空间动力。它走得如此之远以至于甚至拒斥无意识/意识的划分，能指/所指的划分，即是说，甚至拒斥主体和社会秩序借以构成的那种审查。

这个过程消解了语言符号及其系统（词语，句法），即是说甚至消解了对统一的主体的最早、最坚实的保证：阿尔托的“言语不清”和“喷发”拒斥象征功能，调动这种功能所压抑的那些冲动，以便构成自身。在主体的身体上组织起来的、并超越主体的身体的这些冲动构成了一个破碎的形状，是在一种非象征性的生物和社会物质中毫不耽搁和毫无延异（différance）[5]的一种投资。

这种推进的网络，如在阿尔托文本的非语义化音素的推进式词根中一样，是可读的，(在理论上)代表**这个过程的活动的接受场所**，取代了统一的主体。这样一个场所，我们称之为容器(chora[⑥])，它足以再现过程中的主体，但是，不应该假定它是由突破(阉割)所构成的；更贴切的办法是通过重申其突破或分离而运作的功能，视作保证其无限更新的拒斥的多元性。拒斥(expulsion)[⑦]否定能指与所指之间的不和谐，直到作为意义生产的主体的消解。但也否定主体为了构成自身而可能藏身于其中的任何隔阂："我们现在必须讨论现实的消解，讨论似乎决心要在事物与事物在我们精神中产生的情感之间繁衍自身的那种断裂，我们的精神正是事物应该占据的位置。"[⑧]

由于拒斥而被置于运动和更新之中的这个过程既是非主体的，又是非家庭的，非亲缘的和非社会的。只有在变化或革命时代发生的社会颠覆运动才能为这个拒斥的过程提供社会行动的场所。

2. 然而，马克思主义的主体观念并不在乎捣毁统一主体的这种多元拒斥。派生于黑格尔辩证法的马克思主义抛弃了黑格尔的否定性，这种否定性代表着对主体统一及其向客观秩序的中介的颠覆，所保留的只有在"社会关系"的掩盖下已经物化了的否定性。主体不是一个过程，而是在客观过程中与其他原子相关的(最终并不存在的)一个原子。主体从外在过程中接过来的内在固有的否定性作为一个过程"本身"在时间主体之间的"需要"或"欲望"关系中凝结和合并在一起。马克思主义的主体观直接从费尔巴哈那里继承而来，而另一方面，在社会关系和人类实践方面，马克思又拒斥费尔巴哈。因此，我们应该更细致地研究一下费尔巴哈的主体观。由于希望摆脱(由右翼黑格尔派所发展的)自我意识的神秘主义，指出自然和社会是人类的生产基础，费尔巴哈也拒斥黑格尔认为否定性在保持下来的但却受到威胁的统一良知内的能动因素的观点。人受"欲望"(用费尔巴哈的术语说)制约的观点，以现实主义对被局限的、有限的和至少对事物的要求为名取代了黑格尔辩证法得以建立的那个过程。但与此同时，马克思主义将继承的费尔巴哈式现实主义证明是"虔诚的无神论"(马克思语)，而这种虔诚似乎最明显地见于由下面的神人同性论所化简的否定性中：首先，内在于自我意识

的否定性过程是有限的，被阻碍的，被绑缚在一个统一体中，即“人”[9]；于是，否定性就被置于这个统一体的外部，作为对他者的欲望，因此也成为群体的基础，于是颠覆这个群体的可能性消失了。[10]结果，实证主义和社会主义推翻了黑格尔，仅只表明了这个辩证过程中的一个时刻：即证实统一性（社会主体或国家的统一性）的武断的实证主义时刻。这次推翻把统一的主体置于黑格尔看到的一个客观过程的地方，而统一的主体不过是这个客观过程的一个时刻。费尔巴哈写道：“黑格尔把主观的东西客观化，我则把客观的东西主观化。”[11]欲望着的统一的主体，作为社会的基础，是以国家首脑为其代表的；否定性的简化奠定了压抑的基础。[12]

辩证唯物主义通过重新引入辩证法的一些概念而决定性地摆脱了费尔巴哈的自然主义形而上学：这些概念包括斗争、矛盾和实践。1868年，马克思（就杜林的问题）写信给恩格斯说：“德国的绅士们认为黑格尔的辩证法是一只‘死鸭’。费尔巴哈在这方面深感问心有愧。”[13]尽管如此，辩证唯物主义仍将从费尔巴哈思想中继承两个主要因素：

(1)黑格尔辩证法中以人类统一、欲望的人和贫乏的人等形式出现的神人同性论抑或主体的统一；这结果导致了把无产阶级作为对人类冲突的总体把握和缺失的途径的观念。[14]哲学家与无产阶级之间的这种共谋表达了把主体作为统一的主体的观念——元语言和欲望的两面性：“哲学是这种解放（即人的解放）的脑袋，而无产阶级则是它的心脏。哲学只能通过废除无产阶级才能实现，而无产阶级也只能通过哲学的实现才能废除。”[15]

(2)人直接而无其他选择地驻足于国家，或更普遍地驻足于社会机器和由人的社会需要和痛苦所制约的社会关系之中。在社会冲突和矛盾、生产和阶级的机器中，人仍然是不可企及的统一体，与他人冲突，但从来不与“自身”冲突，在这个意义上，人仍然是中立的，被压迫的或压迫的主体，剥削者或被剥削者，但决不是与客观过程相对应的过程中的主体，而在自然界和在社会中，辩证唯物主义昭示了这个客观过程。[16]

如果按马克思所说，这就是在资产阶级制度下个体的地位，那么，我们可以说，根据新近的思想解读这一观点，即在国家和宗教之内，而且依靠国家和宗教，资本主义要求并巩固了主体的类偏执狂时刻：阻止他者并把自身置于他者地位的一个统一体。但是，如果无产阶级在把（作为原子的）主体与不可异化的主体之间的矛盾发展到极限之后解决了这个矛盾，如果它实现了哲学，那么，它作为主体的地位便假定两种最终结果之一种或另一种：它要么仍然是一个统一体，因此再次回归思辨、静止或宗教主体的偏执状态，要么通过"哲学的实现"达到完整的理解，即是说，实现其断裂、分裂和进入统一过程等时刻。于是，无产阶级就将成为播撒和传播主体和国家统一的一个因素，他们在走向自觉统治的瞬间所不能简约的异质性的运动中突然分道扬镳。这两种必然结果决不是简单的假设，事实上它们是关于社会、尤其是社会主义社会的两种对立观念，所关注的是自然与文化之间的差异问题，换言之，是关注"社会动物"的地位问题。

在这样一种自19世纪以来就已定位的语境中，展示唯物主义对消解主体统一的否定性过程的征服的任务就落在了"艺术先锋"的肩上。通过影响到语言自身机制（在马拉美、乔伊斯或阿尔托的著作中）或影响到再现的神话或宗教体系（洛特雷阿蒙，巴塔耶）的一种特殊实践中，"文学的先锋"——即便仅只在其边缘上——用过程中的主体表现了社会，向统一主体的全部僵化壅滞发起攻势。它攻击封闭的意识形态系统，也攻击社会统治（国家）的结构，并完成了一次革命，而仍然保持其特性的、迄今仍然为社会主义和共产主义革命所忽视的，却不是其乌托邦或无政府的时刻，而事实上指向了革命本身对进行革命的运动的盲目性。先锋实践的精神分裂过程开创了一种新的历史性，切断人类神话、礼仪和象征体系的一部"不朽的历史"，它宣称要么脱离直接的历史（像阿尔托那样），要么紧步其后尘，将其展开直至揭示出作为其动力的否定性过程（像巴塔耶那样）。

3. 关于我们用以阐述第三个命题的否定性观念有必要赘言几句：在理论上否定性代表阿尔托的文本所实践的那个过程的逻辑。

似乎为那个"过程"提供"原型"或组织原则的否定性观念衍生于黑格尔。否定性不同于虚无（Nichts），也不同于否定（Negation）。否定性(Negativitat)是一个概念，代表"难以言表的"时刻及其"特殊决定性"的不可简约的关系：它是中介，是对**存在**与**虚无**等"纯粹抽象概念"的克服，以及这些抽象概念在具体事物中的压抑，而它们又是这些具体事物的惟一时刻。在变成概念、因而从属于一个思辨(理论)体系的过程中，否定性重新表述了这个过程，并因此而以运动的法则消解和束缚着纯粹抽象概念的静止条件。因此，它所重新定位的不仅是**存在**与**虚无**的壅滞，同时保留其二元性，而且还有整个思辨系统的全部范畴：普遍性和特殊性，不确定性和确定性，量和质，否定和证实，等等。它是否定和否定之否定的壅滞背后的逻辑冲动，但却不与否定和否定之否定相同一，而是产生否定和否定之否定的逻辑再现。

作为对某一客观过程的逻辑表现，否定性只能产生一种过程中的主体，换言之，即根据这种否定性法则而构成的主体，因此，根据客观现实的法则，它只能是这种否定性所经历的一个主体，向这种客观性开放、并由这种客观性开放的一个主体，一个运动的、非主观的和自由的主体。沉浸于否定性的一个主体不再是外在于客观否定性的一个实体，一个透明的统一体，一个特别纳入体系的单子，而反倒被定位为"最内在的最客观的生活和精神时刻"。作为辩证唯物主义的酵物，这一黑格尔式原则能够实现把**人类活动**作为革命活动的唯物主义潜能，并实现这种活动作为客观法则所发现的社会和自然法则。黑格尔写道：

因此，刚刚考虑过的否定性就构成了**观念**运动的转折点。它是与自我构成**否定关系的简单时刻**，是一切活动的内在源泉，是一切生命和精神的自身运动的源泉，是一切真实事物所拥有的辩证的灵魂，而只有通过这种灵魂事物才是真实的；因为只有通过主观性**观念**与现实之间的对立，以及作为真理的统一，才能得到扬弃。**第二次**否定，即我们得出的否定之否定，就是矛盾的这种扬弃，但矛盾几乎不是**外在反映行为**，而恰恰是生活和精神**最内在**

的、**最客观的**时刻，只有通过这样一个时刻，**主体、个人，自由的存在**，才能存在。[17]

列宁在这段话的边缘批注说："辩证法的核心，真理的标准(概念与现实的统一)。"[18]

与黑格尔的**存在**不可分割的**否定性**也恰恰是打开和抽空抽象的和迷信的阐释中存在之牢笼的东西，它也是指向外部的一种否定性，黑格尔不然只能将其视作信仰的隐含的对立面。现象学的后裔会把这个对立面设定为否定神学。但据此而揭示的逻辑将达到其物质的实现，而由于有了弗洛伊德的发现，思想便敢于把否定性作为异质性物质本身的运动，与其在象征性功能中的差异不可分割。如果物质的分化和拒斥运动（我们稍后将探讨这个问题)仍然是康德意义上的"否定"，那么，辩证法就认为它基本上是肯定的，因为它与存在不可分割："……更准确说(用以替代统一的)是未被分割性和不可分割性，但是，惟其如此，整体关系的可证实方面就将找不到表达。"[19]

于是，在保留康德的对立的同时，黑格尔辩证法正朝着它的总体克服发展，以**可证实的否定性和生产性的消解**取代了"存在"和"虚无"。无论如何，这种克服中固有的神学在它所暗示的目的论中是可辨别的，这是一种逐渐从属甚或抹掉断裂时刻的目的论。

我们必须坚持这样一个事实，所论的**否定性**不能混同于判断中固有的**否定**，不能混同于康德以"极性"和"对立"的形式引入哲学的"伟大的否定"，这也是现代哲学力主揭示、并以差异和重复等概念加以取代的。在黑格尔的理性（Vernunft）而非在理解（Verstand）的内部运作，并非以康德的理性发挥作用但却完成了理论与实践的综合[20]的黑格尔式否定性，旨在到达贯穿理解的一个场所，打乱它的位置，并朝向生产的空间发展。黑格尔式否定性不是康德理式的混合物，判断内部的一种对抗因素，即从康德到结构主义等一系列话语内部或多或少包含的理解的运作和构成对立双方的极限。此外，对黑格尔的唯物主义解读允许把这种否定性解作物质分离的超主观和超符号时刻，这个时刻对象征性条件起到构成作用，而不混同于象征性本身

或象征性固有的否定。否定性这个术语也许不适于指称产生符号继而“从内部”作用于符号的运动。它可能携带着判断的主体的在场的不可磨灭的踪迹，但具有把这个踪迹和在场引至外部的优越性，在这里，**异质性对立面**之间的一场斗争（我们稍后再来讨论这个问题）生产了这种在场和踪迹。否定性的概念带有已经随着象征功能建构的“屋顶”的踪迹[20]，比如在阿尔托的文本中，生产的推进从这个“屋顶”爆发出来：异质性主体的屋顶，不可能存在的统一。摆脱这个“屋顶”意味着抛弃唯物主义视角来看待符号功能：因此，在这个过程的异质辩证的地方，我们置换上斯宾诺莎使其名词化了的**理式**，跨越众多不透明的流动而构造自身，或设置无数踪迹的运动。在这种运动中，**理式**被消解，因而错过了实践和历史的时机。唯心主义把**意义**视作**自然**，或把**自然**视作**意义**，或非此非彼，它防止自身把象征功能的**生产**看做物质在物质自身内部矛盾的**特殊构成**。

我们还可以说，否定表达一种对立，即一种**二分法**，而否定性提倡一种**他律性**（heteronomy）；它提倡通过**质的**（异质性）**飞跃**，从物质性的客观法则中生产统一主体的语言和逻辑指意系统，将这种质的飞跃视作这种物质性的一个时刻。

因此，**消费**或**驱逐**这两个术语就能更充分地描写产生符号功能的物质矛盾的运动；这些术语涵盖的推进的或更普遍的精神分析学含义使其比否定性这个术语更可取。但对于一种辩证方法及其唯物主义引申来说，**驱逐**这个概念应该用指**主体的实践**，在这种情况下，一种指意实践则指主体“对极限的体验”。否定性这个术语，或我们赋予它的意义，只用指为了把主体与自然和社会的“客观”斗争联系起来而超越指意主体的那个过程。

弗雷格也许是构想这两种否定的惟一一位逻辑学家。一种假定植根于非个人的思想之中，因而被排除了；另一种内在于坚不可摧的主体的判断之中，也被排除了，但这一次却是不合逻辑的，因为坚不可摧的主体的判断本身就是坚不可摧的——所以内在于这种判断的否定只能是证实这种坚不可摧性。[21]

这些反思证实了弗洛伊德精神分析学将重新探讨和阐释的一种深察洞

见，同时又没有与弗雷格的观点相近似的迹象："真正的否定"（我们称之为否定性）假定一种"非个人的思想"，统一主体的消失，而象征性否定，即"不"，只不过是设定统一主体的象征功能本身。拉康说，说"不"的是父亲。姑且假定，阿尔托所实践的过程拒斥父子关系，"言说"否定性；"非个人思想"的运动就是对这种思想的破坏，是对思想的惟一可能的破坏（与弗雷格提倡的对文本的宰割相对立），而不失去主体的过程，因为主体并未因此而丧失，反倒增多起来。否定性是主体在言说"不"时所压抑的拒斥，这种拒斥通过攻击这个"不"、父名、超我、语言本身和强加拒斥的普通压抑而回归。

弗雷格说，内在于判断的否定暗含于肯定命题的标识之中，同时固守这种标识。这是一个重要的发现，意味着内在于判断的否定是补充性的，是表明象征性功能和/或表述的明显标志。中国语法学家以同样的方式把该词定义为"可以被否定的东西"。此外，已经表明，任何否定的改造，包括词汇的改造，已经是一种句法改造，都可以在句法改造中重叠。[㉓]研究表明，在语言学习过程中，所指的否定，即不仅能动地拒绝而且还有语义上的"不"，似乎是在出生后第15个月时完成的，[㉔]与"镜像阶段"和标志着句法联系特征的以单词代替整句的语言学习相耦合，但也揭示出它一般以句法构成的陈述显示句法能力。这就是说，如果象征功能本质上是句法的，如果它本质上包括名词的结构体（syntagm）和动词的结构体之间的联接，那么，否定的象征的形成就先于这种功能，或与这种功能的生成耦合。能够说"不"就等于已经知道如何在句法上形成有指向的句子（这或多或少具有语法性质）。换言之，内在于判断的否定是象征和/或句法功能的标志；是升华的第一个标志。这种观察和语法分析证实了弗雷格的立场，即否定是内在于判断的表述的一个变体。结果，我们必须走出语言的封闭，以便掌握在生成时间中正在进行的行为，而这种生成时间在逻辑上先于象征功能的构成，在这个过程中，其否定因素被其表述因素所吸纳。我们必须走出言语符号场，走向产生这个符号场的东西，以便掌握拒斥的过程，这种拒斥是由限于自然和社会肌理内部的身体冲动所激活的。这是一种**前语言姿态**，标志着给静止的术语、即语言及其句法的象征术语定位之前的**运作**。一些心理语言学家谈到"具

体的运作”，关涉主体之于客体的实际关系，如被破坏、安排和组织，等等。这些是“知识形式，包括为了保留改造以及改造的结果而对客体进行改造”[25]。这些具体的运作包括语言习得之前的“感性动力行动，延长这些行动的内心活动，和准确说属于这一领域的行动”。[26]弗洛伊德正是在婴儿的《离去/那里》中，在这些“具体运作”的层面上，看到了拒斥的运动，表明了基本的生理运作，如分化、分离、分裂，同时生产（已经分化的）身体与外界的一种关系，一种拒斥的关系。这个确切的、身体和生理的、已经是社会（与他人的关系）的空间，恰恰是非象征化的否定性的活动场所，这种否定性既不受到判断条件的阻碍，也不表述为内在于判断的否定。这种关于消费的否定性设定客体脱离身体本身，与此同时又将其固定为缺场：作为符号。在我们可以称作垂直的（言说的主体/外部的）维度中由拒斥如是确立的与符号的关系，在指意系统内将被自行投射到水平的语言的（句法的主体/表述的）维度。外部成为可掌握的客体，因此，表述的功能似乎成为否定性或拒斥的障碍，它们相互之间是不可分离的和共谋的。因此，否定性——拒斥——只在跨越吸纳和掩盖它的位置时才成为一种可区别的功能：真实，符号，表述，都作为不同时刻呈现出来，成为拒斥过程中的里程碑。

拒斥只能存在于这个过程的超象征的物质性中，存在于身体的肉体冲动中，这些冲动屈从于物质分化的生理运作及其社会关系。任何事先建构的言语表达只能把拒斥作为一系列差异记录下来，拒斥被定义并因此而丢失。否定性只能是意义生产过程特有的一个辩证观念，一方面在生理与社会秩序的交合处，另一方面在后者武断的指意阶段。

因此，否定，以及作为否定的一个方面的表述，目睹了构成否定和表述的拒斥过程，即便否定也构成了用来指称它的真实和符号。内在于判断的否定以及表述是特定的拒斥运动中虚幻的障碍、停顿或纠结。当它们不受到思辨认同和伴随而来的象征功能的束缚时，它们便成了拒斥的目标。在某些精神分裂症状和现代文本的“诗意语言”中，否定和句法结构将改变其地位，或打乱其正常秩序。这些文本现象目睹了一种特殊的突进经济，一种消费或“突进向量”的释放，因此也目睹了主体之于外界关系的变化。惟其

如此，在对判断的否定中被障碍和被吸纳的否定性只能通过否定功能的改造，或通过句法或语汇的改造才能出现，而这些又都是“狂语”和“诗歌”所特有的方面。弗雷格用来剪裁文本的剪刀不会破坏坚不可摧的思想；能够做到这一点的乃是一种剩余拒斥的回归，这在对现象文本（phenotext）的改造中是可读的。这位哲学家似乎产生了诸多怀疑，因为他把诗歌从“思想”中排除出去；弗雷格的“思想”“并不属于诗歌”。[20]

拒斥和否定性在最后一个例子中导致否定的“消退”；否定性的剩余破坏了对立因素的对偶，并用现象文本的极小差异取代了这种对立。这种否定性是始终不渝的——形态步骤出现的频率（非……此）在洛特雷阿蒙的作品中相当频繁，易于给否定以能动的、敏锐的和出其不意的性格——在这个意义上，它**确定**主体的**位置**，是主体武断的定位时期和正在掌握语言功能的时期。在精神病症状中，这种确定——对否定的坚持——标志着构成象征性的**壅滞**与**拒斥**之间的斗争，以任何象征能力的消亡为终结的一场斗争：因此，继否定论之后将是与固定符号和与之相对应的现实的丧失同时发生的句法联系的解放。另一方面，作为“对极限的体验”的文本把构成象征性或构成语言功能的这场斗争转译出来，但却构成了**新的现实组织**，在学术界中，这被称为“作者的世界”。《马尔多罗》（*Maldoror*）中大量的否定叙述、或《骰子的一掷》（*Un Coup de Dés*）中的句法扭曲所标志的拒斥都是过程中的主体的产物，他出于生理和历史原因，通过提倡再现与自然客体、与社会机制、与身体本身的一种关系，而成功地重塑了在历史上被接受的和被定义的容器的**意义生产**。这种类型的主体贯穿语言的网络，就仿佛通过首语重复或象形文字一样，用这个网络表明他或她并非再现一种事先设定的、永远脱离推进过程的现实，相反，他或她正在实验或使用这个客观过程，首先沉浸于这个过程，然后再通过本能冲动走出这个过程。因此，消费的主体并不是一个时间场所，一个表述的主体；它跨越文本的组织（结构或限度），这个文本中最重要的就是这个过程的容器。这个容器是**这个过程的非言语的符号表述**；与容器所重新组织的语言学的语法范畴相比，音乐或建筑可能提供了更恰当的标志容器的隐喻。它是“具体运作”的逻辑，是（阿尔托所指的）运

动性(motility)逻辑,这个逻辑在社会空间中贯穿和跨越身体(改造客体,改造与家庭、与社会领域的关系)。

拒斥与本能冲动

弗洛伊德的本能冲动理论使得所论否定性的思考与主体的身体关联起来。本能冲动已经成为符号的冲动、是"精神与肉体的接合点",它把身体从同质的外壳下抽取出来,将其变成与外部相关的一个空间,它们是使过程的容器突出出来的各种力量。[26]

重要的是,在提出象征性功能通过否定的象征开始发生作用的观念(在《否定》一文中,1925年)时,弗洛伊德谈到,这种作用发端于**拒斥**(Austossung或Verwerfung),但没有谈到这一姿态的"推进式基础",也没有谈到激活这一"运动"的本能冲动。这一省略结果通过拒斥而把象征性功能与吸纳——即回溯到口头阶段和快感的统一或融合对立起来;因此,象征性功能将摆脱任何快感,对立于快感,并作为父亲所处的场所、超我的场所而确立。这些都是在快感原则的约束下强加的压抑的结果,抵制这种压抑的惟一方式就是通过象征的媒介,通过符号制度和与此符号相对应的、被逐出和永远丢失的客体的缺场,而放弃快感。

这样一种阐释似乎省略了与拒斥的前象征的符号功能相关的快感,由象征所压抑但又能在象征内回归的一种快感,它以口头快感表现出来,干扰甚至错置象征功能。无论如何,它能把观念改造成"艺术嬉戏",它能通过内部本能冲动的回归瓦解象征,把它变成一种符号机制,一种活动的容器。所论的本能冲动是肛门冲动:肛门拒斥,弗洛伊德在肛门阶段看到了性本能的性虐因素,并把这种冲动与死亡冲动等同起来。我们应该在置放象征之前就强调肛门拒斥、肛门冲动的重要性;它既是象征的条件又是象征所压抑的对象。主体的语言和/或象征功能的过程就是主体的过程,这个过程本身在支持它的身体经济中假定这个肛门阶段的一种反作用。如我们将看到的,阿尔托的文本明确表现了肛门冲动通过颠覆象征功能而作用于主体的身

体。弗洛伊德就肛门阶段相对保持沉默，如同他在西格诺莱利的壁画面前保持沉默一样，不仅仅是与同性恋相关的某种假正经的表征，而弗洛伊德的功绩也就在于他在这种关系中看到了社会有机体的基础；这种沉默与精神分析学在关于文学功能问题上的沉默是不谋而合的，因为这种沉默是对象征功能的颠覆，把主体置于过程之中：精神分析学言说文学中的幻想，但从不谈论通过人们理解的"审美"活动消解象征和语言的主体的经济。如果现代文本中拒斥的回归（和阿尔托作品中可谓表率的清晰），以及伴随这种回归而来的对象征和崇高的破坏，都成了死亡冲动——对生命和主体的破坏——的见证，同样重要的是不要忽视这种进攻性或"性虐因素"所揭示的"快感"(jouissance[29])。破坏性的快感(如果愿意也可以说是"死亡冲动")在文本中通过语言揭示出来，通过已经升华的和被压抑的肛门快感而重新浮于表面。这意味着在以新的符号网络重新安排自身之前，在构成"作品"的新的结构之前，尚未被象征化的冲动，"首次象征化剩下的残余"(拉康语)，通过恢复的一种肛门快感和对同性恋的全面认识，向**意义生产**过程中的所有静态位置(符号，语言，家庭结构或相同的社会结构)发动了攻势。

在此阶段，我们需要更细致地注意拒斥和快感在象征功能和象征过程中的含义。性本能的性虐因素在"口头阶段"和"阳物崇拜阶段"也以隐蔽的形式出现，但在"肛门阶段"却起主导作用，在力比多经济中则起本质作用，致使弗洛伊德认识到，在客体孤立之前可能存在着一种针对自我的原始性虐冲动或原始受虐冲动。[30]我们称之为**拒斥**的东西不过是这种永久进攻性的逻辑模式，及其被定位、并因而得到更新的可能性。尽管是破坏性的，是一种"死亡冲动"，拒斥也是重创、张力和生命机制；由于趋向于一种平衡、惰性和死亡状态，拒斥使张力因而也使生命永存。

我们还应该注意到，根据弗洛伊德的图式，精神分析学称之为"肛门阶段"的东西被置于俄狄浦斯冲突之前和"自我"与"伊德"的分离之前。在这个阶段中，婴儿完成了基本的力比多时期，即在俄狄浦斯情结之前依据主导的性虐描述的一个时期；这是一种口头的、肌肉的、尿道的和肛门的性虐。在所有这些形式中，肛门性虐是最后被压抑的，因此在这个意义上也是最重

要的。这种冲动或精力的攻击导致喉咙、尿道和肛门括约肌以及运动系统的性欲亢进。

经过括约肌的这些冲动在每一时刻都唤起快感、原来属于身体的物质现在摆脱了身体，等待向外排出。这是与某种丧失相耦合的一种敏锐的快感，客体与身体相脱离，身体外部的客体便孤立起来。在一种变化了的位置脱离身体正身之前，在真正的客体之前，这是基本的分离体验；这种分离不是一种缺乏，而是一种发泄，尽管它剥夺了身体的某些东西，但却唤起了快感。精神分析学家假定，这种有所失的快感是作为对被排除的客体、对任何外部客体（包括父母）和对身体本身的攻击而经验的。于是问题便出现了：如何抑制这种进攻性？换言之，如何抑制由拒斥所生产的分离的快感？这种拒斥的矛盾情感（身体由于失去某一组成部分而造成快感），关于快感和威胁的一个悖论，正是这种冲动的特征。“正常”的俄狄浦斯途径包括身体正身在俄狄浦斯阶段与父或母的认同。与此同时，被排除的客体明确地孤立起来；它不再是简单地被排除的东西，而是作为物质客体而受到压抑，成为“与我对立的他者”，与这个他者只能建立一种关系，即符号的关系，与缺席的象征的关系。拒斥因而走上了从客体到符号的道路，这种向符号的过渡发生在客体脱离身体、并作为真正的客体而独立之时；换言之，在所有这些发生的同时，拒斥正在朝着强加的超我发展。

然而，如婴儿精神分裂症的病例所示，拒斥的暴力以及由拒斥所激起的肛门快感的暴力可以达到不能被俄狄浦斯认同和真正的象征化客体的安置所吸纳的程度。拒斥回归，所以它激起的快感便把身体黏附于其上，后者毫无能力通过压抑或压制来保护自身。拒斥和作为拒斥之心理再现的性虐转而打乱由俄狄浦斯化所构成的象征链。由此而造成的行为“紊乱”在梅拉尼·克兰那里被解作有机体对危险和进攻的防御。但是，这位精神分析学家同时又认识到，“这种防御……具有暴力性质，从根本上区别于后来的压抑机制”，而置放象征的正是这种压抑机制。[①]这些防御是抵抗的时刻，是“暴力”突进过程中的武断时刻，它绝不具有心理防御价值，反倒安排一种“性虐”的推进式攻击，一种拒斥的表达，但并不（像在俄狄浦斯阶段那样）统

摄在超我的建构之中。词语或句法素的解体或重复，运动的增强或原型，都目睹了一种新的符号网络的确立，一种新的容器，它同时把语言的象征化定义为超我的形成，这是根据父亲的律法塑造的、由语言的学习所封闭的一个超我。阿尔托写道："当想到抵制我的运动性时我所做的一切就是生活。"[32]

语言的习得，尤其是构成语言正常应用的句法结构的习得，事实上是与镜像阶段平行发展的。语言的习得事先假定肛门快感的压抑；这衍生于这样一个事实，即语言习得是通过明确地脱离客体(不再被驱逐而是完全被拒斥)、通过这个被拒斥客体的符号的压抑而获得的象征能力。随着括约肌周围的性快感而回归的任何拒斥都将干扰象征能力和使象征能力得以圆满的语言的习得。在自行嵌入语言系统的过程中，拒斥延搁了精神分裂症儿童患者的语言习得，甚至能够阻碍语言习得。在成年人中，非升华的或非象征化的肛门快感的回归打破了指意链的线性发展，对其进行"超"语法化(paragrammatize)和"发音混浊化"(glossolize)。在这个意义上，阿尔托的突发言语或咳吐式言语（expectoration）体现了非升华的肛门快感抵制超我的斗争。

在意识形态上，指意链的这样一种转变攻击、激起并揭示了被压抑的性虐狂（但通常人们所说的性虐狂事实上是对肛门快感的压抑），即在社会制度和社会机制之下的肛门快感。

口头快感可以用作拒斥的基本性虐与拒斥通过意义生产而达到的升华之间的中介。乐音，和谐，节奏，"甜蜜的"、"愉悦的"声音，简言之，阿尔托句子中出现的音乐性可以解作这种回归拒斥的口头快感。

> 一具身体
> 饕餮着无限的无
> 它的扁桃腺生产着粪便。[33]

阿尔托用"拒斥"这个术语指称否定运动(分离)的逻辑原则和任何作为"创造"或"产品"的表象的排泄和肛门内涵，不管这指的是世界本身，还是实践

其同代人的超验思辨的人类活动。

> 物质的真理完全不同于犹太教神秘哲学声称为以超验解释的东西。留给人类的世界不是作为创造,而是作为拒斥,古代人在制造 zimzoum 时所避开的恶臭的粪便,他不是为了给它留有余地才避开它,而是不想冒险用 10 英尺的杆子碰到它。[34]

超我及其线性语言,以主体表述的句法表达为特点,在吮吸或排出时受到口头和声道快感的攻击。与母性乳房或其排出物的融合似乎是这种声道快感的基础,也是引入剩余快感的语言秩序的基础,这种剩余快感的特点是音素秩序、形态结构甚至句法的重新分配(参见乔伊斯的**词语手提箱**,而更有甚者是阿尔托的**言语不清**)。[35]

于是,丰富的口头快感和进攻性的、否定的口头快感便紧密联系起来,尤其是在续后的肛门阶段,在此阶段,进攻性将增强,从而使身体脱离自身,与外部确立始终而且已经是的一种否定关系。因此,即便它被认作较古老的、肯定的和大量的,口头快感和它所支持的力比多冲动也是由拒斥所继续的,而且,在主体的象征功能产生时,是由拒斥所决定的。[36]

如果通过分散或其他原因而发生了对这些冲动的拒斥方面的强化,或更准确说是对其否定攻击的强化,那么,拒斥便把肌肉机制作为一种输导。[37]肌肉机制以"短暂的冲力"迅速发放能量;图画式姿态或舞蹈姿态都与这种机制有关。但拒斥同样可以经过声音机制,况且,这种声音机制似乎是不能保留潜藏能量的惟一内在器官:口腔和声门在每一种语言所特有的有限的音素系统内解放了排出物。继而是音素频率的增加,它们的积累和重复,脱离语言符码而确定特定词素的选择,[38]或在单一词汇内几种"借贷"词素的凝缩。[39]寓于口腔中的拒斥因此在口腔中觉醒,并通过口腔而唤醒了标志着前一个阶段之特点的"统一的"、"肯定的"力比多冲动,即同一个口腔内最初的大量快感。通过口腔所生产的新的声音和节奏网络,拒斥成了"审美快感"的源泉,也没有因此而丢失意义的领域。它切断意义,重新组织意义,

给意义打上了冲动跨越从肛门到口的身体正身的运行轨迹。

我们于是可以确定，拒斥是在主体领域内否定性的回归，而这个主体是由否定的主体的拒斥构成的。拒斥重新构成了真实的客体，抑或是新的客体的创造。在这个意义上，它重新发明了真实，重新把真实符号化。如果它据此与精神分裂症性格的破坏过程构成反响，那么，它也仍然是对这个过程的实证化（positivization），因为它在把这个过程引入意义领域的同时而证实了这个过程。意义因此而被分离、分化、繁殖、置入过程之中。跨越象征秩序的拒斥的符号化是一种难以证实的矛盾的场所，只有有限的一些主体才能到达这个场所：如果拒斥包括"脱离母体"（excorporation），或"咳吐"（expectoration）（阿尔托语）或"分泌"（excretion）（巴塔耶语），这种动力发泄或身体痉挛自行投入已经分离的**他者**和语言之中。拒斥在语言内部重新引入和利用词语借以与事物相分离的机制，它除了打开、错置和重新调整**声域**外而别无其他方法。拒斥重新介入语言，在语言中重申自身，而这又是已经由前一个被忘记的拒斥所安置的语言。

标志着形式主义的象征主义理论之特点的简化包括仅只看到一个文本，而非**意义生产**的过程，即是说，仅只看到了被符码化了的或偏离的标志或能指，而看不到推进的、异质的拒斥，这种拒斥一方面生产这些标志，分化身体与自然之间的符号，另一方面又以相当特殊的方式分化象征和社会。

考虑到这种异质性意味着进一步把象征功能视作超身体的，超生物的和超物质的，这意味着视其为两种秩序之间的辩证产物。所以，最好是用**符号**而非**象征**这个术语指称意义的这种异质性空间。如此看来，似乎恰恰是拒斥——肛门的、性虐的、进攻性的、病态的拒斥——设定了"客体"和"符号"，构成了客观或幻想现实得以存在的真实。

于是有两种可能性向主体敞开。第一种包括超越拒斥到达现实，永远压抑分离、分割和拒斥的轨道，将其仅仅作为人们所"致力"的一种物化了的现实经验之，在这种现实中，整个元的逻辑——元拒斥，元逻辑，元物理学——也被物化了。这种主体置自身于父亲的律法之下，表现出这种偏执，以及隐含这种偏执的同性恋，而同性恋的升华不过是太过于脆弱而已：这是俄

瑞斯忒斯，以城市之名杀死母亲的凶手。另一条轨道包括永久回归拒斥，因而在意义生产所揭示的偏执同性恋之下达到分化和死亡的精神分裂节奏。阿尔托痛苦的、激动的或“木乃伊式的”身体目睹了这种爆炸的统一，及其在步本能冲动之后尘的符号网络中的重新塑造。

此时，一个棘手的问题介入了这场争论。既然妇女存在，那么，她在社会领域里，在资产阶级家庭习俗所代表的壅滞中，在伴随着艺术或政治生产的运动中，或在意义的运动中，是否还占有一席之地呢？这两种立场由军人—兄弟的同性恋和诗人的口头同性恋所缝合（如文艺复兴时期或佛罗伦萨的艺术所示，后者尤其充满了痛苦）。她被与精神分裂的拒斥隔离开来，而这种拒斥又与一切事物隔离开来。她被从偏执狂的团体中抹去，是群体中兄弟之间交换的客体，或是一位受尊敬的女家长。如黑格尔所看到的，在兄弟会中她只能是被永久讽刺的对象，她只能戴上兄弟的面具，通过这种滑稽模仿而成为永久的克珞琳达（Clorinda），并进入否定的戏剧，这是她在文化和社会领域内获得声音的惟一方式。这个因素决不是心理细节，而是一个严重的社会问题。目前的政治和文化运动要么极少、要么根本不联合妇女，而当确实联合妇女时，也只能是以面具和自我泯灭的讽刺为代价，这似乎给弗洛伊德关于只存在着男性力比多的断言提供了可信度。然而，在“歇斯底里”的功能中有一个多重断裂的过程，这并非起始于统一的阉割而发端于无休止的多元分离，打破象征领域的统一，仿佛塞入一种超语言节奏一样：在这个例子中，众多的分离并非毫无残留地在兄弟假面具的讽刺背后统一起来。然而，这样一种功能却有别于拒斥。作为致命的和生成性的本能冲动，作为排泄物或儿童的脱离母体，作为进攻性或约束，作为谋杀和生产，作为“服务于肛门的阴唇”（罗·安德利阿斯·萨罗美语），作为肯定与否定的串联，作为拒斥和壅滞、否定性和否定之间二分法和他律的涂抹，作为没有断裂（没有阉割）和斗争的分离，歇斯底里患者的痉挛相似于但又不能等同于拒斥。神话的漆黑夜晚，旧的信仰的能动但却非象征性的物质、“残忍的恶魔”，都是形容这种痉挛的比喻，妇女因此而在精神分裂症患者的拒斥中赢得了想象的认可。艺术或政治意义的生产成了她的焦点，她的迷恋。一个女

人可以与这个过程认同，自视为精神分裂症患者的他者，孪生姊妹，或是他的替身。阿尔托本人认识到，这样一种幻想并非没有客观基础；非象征的痉挛与拒斥联手而成为过程中的主体的矛盾的场所。最有力的矛盾时刻总是被解作异质性（任何一种矛盾都要么局限于逻辑领域，要么是没有斗争的差异），当统一丧失、过程抛锚时，当非象征的、符号的、既能活动但又可以成为固定的容器出现时，这时，过程中的主体发现自身是分离的，因而发现是女性的，因为它明白歇斯底里患者也以自己的方式经历了对象征的体验，即便她不占有这种体验。过程中的主体发现自身是双性的，一个两性体，即如此，便一无所是。阿尔托在很大程度上自以为是无数“女儿”和“姐妹”中的一个，无论是真实的还是想象的，他置身于她们的包围之中，为的是拒斥她们，但他也许比男性的犹太古代社会更容易忍耐她们。过程中的主体为了避免疯狂而需要在姐妹或女儿身上观照自身。他的身体是一个肉体文本，上面留有本能冲动、无数断裂和重现的伤疤的印迹，所有这些都是（歇斯底里）女性行为的特点：“我的拐棍将是现已死去的古代种族撰写的那本愤怒之书，这些种族就像我的受伤害的女儿们一样刺入我的身体组织之中。”[40] 激活主体过程的拒斥能够与妇女痉挛的非象征功能相认同，而这样一种认同促进主体对这一过程的认识的控制，对其运动的相对阻碍，所有这些都是这个过程得以更新的条件，是阻止它恶化成纯粹空无的因素，使得它停留在异质矛盾的屋顶之上。对过程中的主体来说，妇女代表那个异质的存在，它加倍统一又将其分离，不可避免地要控制，与她斗争而不把她升华为处女—母亲。

借助妇女。凭借妇女。借助间接开化的、达到自身双重性格的妇女。因为作为国王的分化者正是借助妇女而在自身内部分离，在自身内部发现了把所有应该分离的东西分离开来的手段。[41]

进言之：

> 由妇女所改变的一股自然力将抵制妇女并通过妇女解放自身。这股力量是死亡的力量。它具有生殖器的邪恶的贪恋。它由妇女所唤起，却由男人指点。男人的受到伤残的女性，女人曾经蹂躏的男人受到束缚的温柔，在那天使一位处女复活。但这却是一位无体、无性的处女，只有精神才能够利用的处女。[42]

至于歇斯底里患者，她与主体的过程的认同仍然是有问题的，完全是昙花一现的假设。这是因为这个过程，仅就它不是紧张性的精神垮台而言，遵循偏执狂的路线，而妇女，在昙花一现的幻觉时刻过后，则在身份上被上面描述的兄弟会投入到适合于她的角色之中。结果，而且这是相当普遍的，她屈从于群体的要求；戴上面具，躲避，嬉戏，撒谎，但总是处于危险之中，因为呈现给她的象征并不吸纳她的突发力。抑或——而且这已经得到近代妇女运动的证明，不应该过急地纳入主张妇女参政的永恒的女权主义运动——在与作为阉割的阳物文化（现存文化）所代表的痉挛的关系上，妇女将尽最大努力获得清晰度，并因面试图找到适合这种痉挛的实践。然而，人们难免以为，如果逻辑统一是偏执的和同性恋的，那么，女性要求或歇斯底里的痉挛就将永远不能获得它本身所特有的象征再现，而将继续呈现为拒斥、断裂运动和节奏分化内部的一个时刻。既然妇女具有一种特殊性，她就能将其体现为非社会性，体现为对群体习俗的破坏，以及一种非象征的独特性。但与此同时，仿佛为了掩盖这一事实，她在矫饰中度过一生，扮演着保姆、妻子或艺术家的理想化了的母亲、或兄弟们被戏仿了的伴侣等角色。当发生革命时，她能够认识自己，投身于革命，与革命的拒绝达成一致，而且毫无缝隙地与革命的复兴达成一致。因为这就是包括资本主义在内的城市的律法，本身并不关注妇女、并不指涉妇女的律法，所以她假装服从它。

姑且回到本能冲动的话题上来。今天我们似乎能够把本能冲动视作生物化学固有的分离过程的一种回响。拒斥能等同于处于繁殖过程中活的分子所特有的分离和与倒置的重新结合吗？无论如何，拒斥只有一个决定因是生物的或生成性的；它总是而且已经是社会的或反社会的，因为它是否定

性，是意义生产的过程，是与他者相关的。

容器的旋转

生物的、生成性的拒斥是一个有机体的运动跨越，在这个有机体上刻印着将被社会需要和束缚建构的一种姿态性。通过弗洛伊德的《离去/那里》，已经是运动的推进式拒斥的回归把生物的、物质的拒斥抛入到构成实践空间的一种拒斥之中。首先生产的是从客体的分离，真实的构成，即**缺场**；但是此后，最初的乐音，即声音的、姿态的和指意的乐音的不稳定的印迹便超越后一个过程，经历重复的拒斥。这些印迹的不稳定性和运动性在身体的运动中体现出来，包括舞蹈的、以动作显示的身体，戏剧的容量，但也有超语法化，后者易于错置成语言组织的"破碎"：

> 万物皆具运动性，这种运动性与其他因素一样，人类只能看到它的影子。
>
> ……
>
> 没有组织
> 意识并不产生于织物
> 而产生于壁内炮弹的通道……
>
> ……
>
> 和万物皆无价值的地方
> 而产生于冲击和反冲击
> 否则逻辑的或辩证的事物
> 便不会被给予德性，因为运动
> 把视觉从精神和精神的视野移开
> 而运动恰恰由此呈现形状、容量、格调、力……[13]

本能冲动的斗争，"两种运动性"的斗争，使人想起弗洛伊德的辩证二元论，

在阿尔托的文本中体现为分解、打击、冲击、“较低深度的振动”、“氛围的脉动”：

> 你可以听到枪机的嚓嚓声，一种可怕的火山爆发，切断了日光。从这种冲撞中，从这两个原则的分裂中，一股脑地产生出那些潜在的形象，比地下喷泉还要生动。[44]

本能冲动的斗争威胁到意识的统一，意识的“总和”，即便那头“精神之兽”，“观看但却目无所见的智慧野兽”，却没有意识到这一点：“它们无法想象它们的意识总和竟然四分五裂”。[45]拒斥的暴力趋于破坏脆弱的平衡，这里保持着异质的矛盾（意义生产过程的条件），趋于回归到差异被沉重的、不透明的、统一的身体抹掉和控制的状态——但这却是被肢解的、被打碎成痛苦的区域、即比整体还大的部分的身体。阿尔托的文本通过拒斥影响之下身体的紧缩和破碎，通过话语的生产，即在异质性与言语统一之间保持自身，而探讨了这种冒险。他称这种拒斥形式为“进攻性意志”，“贪欲”，“兽性”，“残忍”，“力”，“负载”，“尊严”，“矛盾”，“贫困”，“贪恋”，“脱俗”，“无功利性”和“痛苦”。[46]

分裂的推进式攻击的回归把容器作为“垂直的旋转”组织起来，垂直地分裂身体，绕着身体转动，用重复的旋转束缚它。洛特雷阿蒙也描写过这个活动的、旋转的容器：

> 当把大部分绳索以成叠的椭圆形状堆在他脚下后，莫汶已经吊挂在青铜方尖碑的半空，这位逃跑的造伪币者用右手打信号给那位少年，在与柱轴平行的一个平面上的统一旋转加快了这一运动的速度；而他的左手则紧拉着脚下如蛇一样盘旋缠结的绳索。空中响起了挥舞绳索的嗖嗖声；莫汶紧随着绳索，始终远离一股离心力的核心，始终保持着他在一个独立于物质的气圈中活动的、等距离的位置。[47]

但是，这种推进的运动性在累积之后便到达了阻碍点，使身体固定不动了。这个破碎的身体其中每一部分都被体验为整体，都失去了结构统一，而在临床精神分裂症中，也失去了能够在符号系统中重新结构的指意结构。

一个被构成的(并处在超越意识的状态中的)身体的垂直旋转并不由于其混浊和块体的不透明性而不再坚硬和被压垮。衡量的标准是总体矛盾的惰性的铅，这是一种脱俗的纯粹状态和极端的冷淡，导致对任何思想、感情、观念或认知的迟钝。[48]

拒斥的暴力拒不受延宕和指意差异的影响，而趋于回归一种“铅一样的”惰性状态；因为已成为符号运作接受器的身体并非基于：

感觉亦非思想
而存在于别的事物
而身体恰恰是这种别的惰性和迟钝事物。[49]

身体拒斥的行为仿佛伴随着电闪：

它于是成为铁的电闪
从它的身体发出，
若促成此事发生就需要
成为坚硬的抵抗的炮弹。[50]

这种暴力的、前象征的运动性是意义的条件，是影响能指统一的拒斥力，它在文本的实践中出现。它被唯心主义话语标识为“空无”或“虚无”，而没有“统一”、“存在”或“概念”：

没有历史，

一个无限的可能性，
超梵天，
一个非存在。
……
我是无限。
存在的污点总想要把我带回到存在，声称
一种观念而实际上根本乌有。
……
生活的构成
不是由理智的光辉
亦非由纯朴的精神之美，
亦非由纯朴本身，
而在下面和前方
是屠杀的战场，
没有理由和良心，
那里一无所有，
而且将永远乌有。①

意识的解散就是身体的解散：分散在宇宙中的身体，扩大到宇宙的维度，包围这些维度，与之合并，吞噬这个"世界"，"这个机器人"，"这个总和"。它排除任何认同，与人类或自然**他者**的任何转移：

> 人类身体有足够的太阳，行星，河流，火山，大海，海潮，而不用去看所谓的外在自然或在别处去看这些风景。②

这个被打碎的宇宙身体与自然过程的诸元素相联系，通过重复的分离而回归到固定的第三人称(他)，这不仅仅是非个人的，甚至是非人的和已死的：

我的真正状态是惰性，超越生命和人类的捕捉。
是我的身体孤独时所处的状态。[52]

由于文本的力量在于使语言尽可能接近本能冲动所造成的语言破碎，如是理解的话语也是被打碎的身体，它的每一个器官都与整体相分离，由连续块体的痛苦痉挛所阻碍的脉动：

我的精神在胃部开放，它从下面堆积起一种黑暗和不可译的科学，充满了地下的海潮，凹面的大厦，和凝结的运动。[54]

因此，侵入超身体的、容器自动装置的、以分离的成员为特点的有机功能易于变成不动性——拒斥如果不被统摄在一种语言之中，如果一种流动的、批判的、战斗的意识形态体系不将其抬起，把它插入保证其脉动的壅滞（定位的时刻）之中的话，拒斥就将导致阻碍。因此，当异质的矛盾在有机脉动面前让步时，它就成为一个固定不动的身体，一种"凝结的运动"，一具"木乃伊"，一个"已死的物体"。[55]

《一种物理状态的描述》再现了身体"内部断裂"的情形，它被掏空了任何现实，固持于事物本身的繁殖：

现在我们必须论及现实的解体，决心在事物与事物在我们精神中、在它们应该占据的地方所生产的情感之间繁殖自身的那种断裂。[56]

回归到自身、回归到基本异质性的拒斥就是这样在没有声音或符号的情况下而被言语化的，而"阐述不当"或"混乱"的词语同意以自身衡量拒斥的力量。它是悸动着的没有生命的肉体，被死亡攫取，被稀释，被掏空，被旋转的火焰所贯穿：

这个并未找到其生命的肉体，

这种并未超越其外壳的语言，
这个并未遵循其声道的声音，
……我自身的这种繁殖的死亡是对我的肉体的一种稀释……
你没有见过陷于交织的现象之中的木乃伊，
这个不知情的、活着的、对其空无的全部疆界一无所知的，
却为死亡的悸动胆战心惊的木乃伊吗？

然而，肢解身体并使身体干枯的物质拒斥，那种死亡的快感，决不是缄默症的临床失败，反而致力于**意义生产**的过程，它能够再现最准确的、非“象征的”、但却总是“符号的”拒斥运动。

阿尔托始终坚持这样一个事实，即统一的、控制的、极端肯定的时刻，或用临床用语来说（我必须说明这不是我的用语）是“偏执狂”的时刻，是实现指意过程的条件，与拒斥的实现不可分割的一个条件：

如我于昨晚列出的清单，
我在战争中吃，喝，睡，活着。
况且讨论结束了。
我是主人，
而你们都是我的身体，
仿佛死者。
……
我体内的生命力从不满足于与我分离，
它越来越多地回归我体内，仿佛回归它的主人。[57]

主体统一的破坏和根绝，致命的痛苦，或更简单说，“情感紊乱”的破坏和根绝让位于对某**一生产统一**的确证；抑或，这个过程的两个时刻是不可分解的。第二个时刻本身就是确实的和象征性的，被公开指称为自我舒张的（egodiastolic），即自我的一种偏执式的伸延[58]。

> 同样的思想，同样的不自觉冲动，毕竟也只能用来使自我膨胀，更亲密地滋养它，增加其内部的密度，而对作品和创造活动则更为糟糕，因为从心理上说结果都是相同的。[59]

对拒斥的掌握和证实被描述为对那种破坏起补充作用的一种运动的结果，在一系列定位性术语中最重要的有"统治"和"提高"：

> 永远为之努力的/统治/提高/废黜/精确/食欲/欲望，
> 在改造中
> 均未系统表述。[60]
> 这个过程中固有的分化是"主权的荒芜"。[61]

拒斥与统治之间的矛盾恰恰促成了**意义生产**的过程，这个过程贯穿任何有限的构形，呈现为过渡、流动性、内外界限的涂抹、"没有外形的自我"对某一"客体"的吸纳：

> 保持对事物的迟钝……永远处于让事物经过而不黏附于它们或融入它们的状态。[62]

意义生产的过程恰恰是运动与抵制之间的往复运动（va - et - vient）：拒斥本身趋近和远离其壅滞的符号时刻。保证**生活**与**文本**的正是这些时刻的斗争："当考虑对我的运动性加以抵制时我所做的一切就是生活"。[63]拒斥恰恰作用于那些自然和社会环境因素，个体在生理和社会束缚之下往往与这些因素达到认同。在家庭结构中，受到拒斥的是同种性别的父母。

在这场斗争中，个体寻找对立性别的父母的共谋，这个事实过早地导致关于在自由的象征功能（如艺术）中僭越乱伦禁忌的根本作用的结论，而更为根本的似乎是与对立性别的父母的短暂联合的问题，是设立旨在促进拒

斥同种性别的父母的屏障的问题。这甚至发展到如此程度，以至于当固定在对立性别的父母身上时，不可能恢复拒斥的过程，这道屏障不仅仅阻碍了指意生产，而且也能阻碍**意义生产**过程本身。在以家庭为模式的互主体结构中，拒斥显见于基本的同性关系，趋向于这种关系的断裂或恢复；抵制象征主义的斗争就是这种倾向的表现。换言之，如果拒斥颠覆了象征功能，那么，在抵制趋于认同的同性恋倾向的斗争中，拒斥也同样能颠覆象征功能，在这个意义上，拒斥假定后者的条件，认识并占有后者，迫使它回归但与此同时又自觉于后者。既然它标志着个体之间的性关系（性征只不过是意义生产过程的诸层次之一），那么，过程中的主体就意识到次于这些关系并作为任何互主体和/或转移关系之根本的同性恋关系。反作用于这个过程的主体认同和统一是与同种性别的关系，在这种认同统一的形象中，父亲、母亲、家庭和国家都统摄在社会之中；洛特雷阿蒙的"上帝带来一个鸡奸者"在这方面是极为惊人的。对阿尔托来说，同性恋是这种主体统一的性剖面，而这种统一正是神秘思辨所津津乐道的：同性恋是他们"愚蠢地痛诉和压抑的未言说的东西"——在统一背后隐而不见的是同性恋：

对一个——的
还原
撤销
我荒唐地谈到
一个——
那个——
不可见的
不可接触的
在3中
鸡奸者的出身
圣子与圣灵
而非家庭

> 母亲和父亲和小婴儿。[64]

越过同性恋的象征领域置换拒斥就等于越过性征而置换拒斥，将其置于作为家庭关系模式的互主体关系之外；它将要承受在改造自然和社会过程中仿佛颠倒了的推进式攻击。

我们因此可以提出，防御性社会结构，从家庭到资本主义制度，都是用来阻止处于认同、互主体和性位置上的拒斥，无论升华与否：它们把普遍的拒斥固定在确切特殊的位置上——同性恋关系，处于武断阶段的互主体画面，因而还有抵制过程、保护自身统一的主体的偏执时刻等位置。弗洛伊德指出了社会关系中的同性恋机制，即便他在证据仍然不明的情况下（西格诺莱利的壁画），或在证据来得太晚之时（朵拉的例子），对几个例子仍然犹疑不定。精神分析学视同性恋为规范活动和社会正常化的基础，但同时并不认为过程中的主体在完全认识同性恋的情况下超越和贯穿这种固定性，毫无升华地把拒斥的攻击移入使其贯穿社会制度和法律的运动，即（政治、科学或艺术的）革命实践的运动中来。

"太具人性"的人类性征，父母认同和自恋满足的这种性征，互主体性所处的困境，即为保护自身而抵制任何可能对其提出质疑的东西，都是社会稳定性的法则本身所要求的。因此，如阿尔托一样，我们可以假定，性征与社会的科学和语言法则是共谋的。对语法禁忌，或许还有代数禁忌的干涉就等于接近认同性性征所充耳不闻的一个命题：语言革命是超越和贯穿性征以及固持性征的一切社会凝聚力量（家庭，教派等）的一种运动：

> 让人类浪费时间去做爱、去阐述代数和语法入门吧，而我们则继续驾驭权力，这种权力从来没有活过，但却寄生在叫做高潮、性交、交媾、私通等多产的行为之上，这等于给人类一块巨大的、带脓包的圣餐甜食去吮吸，以便保证权力凌驾于人类、甚至凌驾于那个与人类差不了多少的我们称作神性的东西。[65]

在当代社会中，具体化了的性欲望，那块“巨大的、带脓包的圣餐甜食”，是趋向主体觉醒、主体从家庭、国家和象征性压迫的解放的本质方式之一。但是，把主体固定在性征之上，将其否定性仅仅引入性征所局限的互主体的区域，不仅成了新的社会神话，在每一新的法律颁发之后都宣布自身更多的解放，而且构成了一个空间，把宗教、神秘学说和形形色色的蒙昧主义都包括进来，它们恰恰是靠这个过程的这些阻碍、困境、垮台和认同而时刻滋生发展的。

在这个意义上，超越快感原则的空间，假如而只能在假如贯穿和超越同性恋的情况下，只能在贯穿和超越象征的情况下，才能贯穿和超越性征。同性恋本身就是一种异性“关系”。

在家庭已不再是基础生产结构、本身处于分化、被超越家庭的一整套社会关系所僭越的社会中，拒斥的代表性壅滞要么见于社会关系的不同表述之中，见于社会实践（科学、政治等）和作为这些实践之基础的社会团体之中，要么甚至见于社会结构之外，见于自然界的客体和结构之中。与**他者**的认同或对**他者**的压抑在这个空间里运作，促使主体在其愉悦的阶段与他或她欲望的客体达到认同。这些认同和压抑并不具有与家庭结构相同的恒定性或韧性，必然能够充分而有效地保持身份的诱惑，随之而来的是一种可企及的幻想的可能性。在经过破坏和复兴的社会实践所验证的自然与社会的交汇运动中，欲望成了一个脆弱的因素，受到拒斥的暴力及其分离的否定性的欺凌。在这样一种社会构造中，即资本主义正处于实现过程的社会中，拒斥似乎呈现其全部的精确性和力量，对任何主观的、幻象的或欲望的统一具有破坏力。它的残忍的否定性已不再受欲望的抑制，而被**实践过程内在的符号壅滞**所控，这是定位和实证的时刻，为实际实现和生产开辟了道路。什么生产呢？一整个社会实践都必须据此而重新考虑，从美学到科学和政治。提供拒斥的实证时刻的和保证其更新的，并不是**所生产的客体**（所生产的客体实际上是换喻的欲望客体，是幻想的支撑），而是**客体生产的时间，或客体的生产活动**，客体仅仅作为界限出现，不是地平线上延宕的界限，而是致使

拒斥在社会实践中得以表述的界限。

因此，欲望和要求欲望的能指的换喻式滑动已经是主体在反射(specularization)内"变成一"的次要的逻辑结果，这些反射是生产力的现状提供给他或她的，即是说这是一种家庭内反射。至于拒斥的逻辑，它应该不仅被置于欲望的这种换喻式滑动之前，而且作为其基础，甚或作为一种功能的动力，这种功能的特点是对象征的或直接的社会现实的享受和改造。这种功能的快感、欲望、规避和遁词都作为约束拒斥的时刻而生产出来，它们本身就是主观功能过程的组成部分。它们保证主观过程的临时统一；它们是弥补其更新时的破坏性暴力的再现，是独断时期具有代表性的必然结果。这种实践的主体把欲望和再现置于生产活动之中，而非他或她的实践的产品之中，但是，由于这些生产是改造现实的组成部分，所以他或她也把欲望置于改造本身。与指意过程，与主体和社会身份相认同，与一种不可能的身份相认同，恰恰是投身于过程的实践，把主体与其壅滞投入过程之中，以便使意义的法则与客观的、自然的和社会的法则相对应。

我们这里所感兴趣的实践，即现代文本的实践，在异质性矛盾的两个方面之间实现了一种微妙的、脆弱的和运动的平衡。"自由能量的流通"得到了保证，以抵消这些能量脆弱的标志和由这些能量产生的但又束缚这些能量的再现。但是，在异质性矛盾的疯狂攻击之下，后者并不设法将这种矛盾封闭在语言结构的象征原型或依据主导社会模式(家庭或国家)确立的或局部(精神分析学家与病人的关系)建构的意识形态之中。此外，拒斥尽可能彻底地错置再现，而不废除再现的标志，并从其异质的实践或经验中生产新的象征。[⑩]这里，我们涉及到创新的机制，即对现实结构的置换，而这可以应用于各种领域的社会实践，尤其是以最直接的暴力应用于政治领域。当异质的、物质的拒斥，即原始的或自由的能量，在再现结构内部爆发时，当矛盾进入最尖锐的时刻，即拒斥反复的推进运动攻击它自身生产的东西、并借此得以延宕、保留和驯化时，即当它攻击语言时，作为这种矛盾的条件和结果的实践所抵制的就不仅是再现的丧失(继而是矛盾的丧失)，而且还是抵制这种矛盾的最彻底的效果(这一方面可以在节奏、超书写和仿声词中读到，

另一方面可以在思维活动，即对两种异质秩序之间的斗争的逻辑探讨中读到）。我们通过这种实践到达了最彻底的异质场所：一方面是抵制能指的斗争，另一方面是对意义的最细微的区分。如果前者，即权且保持的拒斥，把我们带到快感和死亡的核心，那么后者就通过其细微的区分（节奏、色彩、声音，甚或通过笑声和词语嬉戏的语义化）把我们保持在快感的表面和微妙的张力之中。趋于死亡的最紧张的斗争，不可分割地接近于它在象征组织中承载的区别性约束力，如弗洛伊德在《超越快感原则》中所说，这种象征组织也是生活的条件：这就是文本实践的经济得以出现的方式。它与其他指意实践相区别的主要特征恰恰是通过生活和意义的约束力和区分面引入异质断裂和拒斥、快感和死亡。

结果，阿尔托在将其视作"有害状态"的同时，也通过一种"意义意志"把他的实践区别开来：他寻找语言，对他者言说。"艺术"作为一种指意实践的功能就是这样出现的：在一种愉悦的差异的表象之下，把一种根本的拒斥，把分化了的物质，以群体所能接受的方式重新引入社会。

没有外在性的一种"语言"

在这种拒斥及其抵抗的壅滞过程中，语言都发生了什么？阿尔托在实践中拒绝吸收任何抽象的意义或精神，也拒绝吸收任何纯粹的语言功能：

> 现在我只靠呼吸运作，而不靠流体
>
> ……
>
> 当压缩的被咀嚼的盒子爆炸后
>
> 你所进入的
>
> 现实。[57]

如果语言的组织是这个"压缩的被咀嚼的盒子"，如果不可避免地要抵抗拒斥，那么，拒斥就炸毁这个盒子，而正是在这时才可能把文本看做一种实践：

对我来说问题不是弄清你迂回进入书写语言的结构会导致什么后果，而是进入我的活的灵魂的织物。[68]

词语从属于功能：转译身体的本能冲动，在这个意义上词语不再是词语，而被超语法化了，甚至达到成为简单噪音的程度，“通过什么样的词语我才能进入这块紧皱眉头的肉的线索（我说紧皱眉头，意思是斜视，但在希腊文中有 tatavuri，而 tatavuri 意思是噪音等）”。[69]语言将探讨与本能冲动的这种相近性，与异质性矛盾的这种相近性，死亡，以及伴随死亡而来的快感，都在这种异质性矛盾中投射出来：

这股流动，这种恶心，这种语言，这里就是火焰燃起的地方。语言的火焰，织入语言之缠结的火焰，辉煌的大地像孕妇的肚子一样张开，露出蜜与糖的内脏。

……

我窥视我的喉咙寻找着名字和事物震颤的纤维。虚无的恶臭，荒诞的霉臭，总体死亡的粪便……[70]

一种拒斥的语言，对主体和读者都具有谋杀性质的语言：

我离开了，因为我意识到我在公众面前所能使用的惟一一种语言会从我的口袋里掏出几颗炸弹，以典型的进攻姿势投向公众。

因为我认为良心不是教育出来的，或者说，不值得不厌其烦地去教育人要有良心。

而暴力是我感到能够言说的惟一一种语言。[71]

这些不仅是词语，思想，或任何其他幻象的粪便，这的确是真正的炸弹，物质的炸弹，但要如此天真地、如此做作地谈论这些事物，在我却

如此质朴和幼稚。[72]

在这种断裂的最狂暴时刻，在本能冲动侵入语言并在语言的约束力上留下印迹时，幽默便作为中介，作为从意义到无意义的过渡，“总体死亡的粪便……轻松和精选的幽默……”。[73]

从语言的角度，拒斥主要是外在于意义的过渡，无意义通过意义的影子，发放出笑声；如果它把目标对准凶手，那是意外的错误：

诗人的幽默现实，无论在何种情况下都导向黑暗的一面，嘲笑着：这种荒诞的氛围全都堕落了，下面都是老鼠。[74]

语言和修辞是有待于渗透的幻觉（思想的姿态），所以，将它们具体化和超越它们的那个过程可以不顾它们而通过：

艺术就是要把这种修辞带到文明的必要阶段，以至于它与某些存在方式，与情感和思想都成为一体。简言之，生存下来的惟一作家将是懂得如何控制这种修辞的作家，仿佛它已经成为思想，而非思想的姿态。[75]

阿尔托的目标是形而上学所称的语言的一种外在性，是语言的标志，一种偏离的、所指的运作；他在寻找一种容许外在性的语言，与他自身相冲突因而构成辩证关系的一种语言。这种外在性从根本上不同于黑格尔的力的外在性，这种力如果不寓于概念之中便压抑自身。但是，如在短文《兰波与现代派》中显见的，阿尔托想要引入语言的那种“外在性”就是事物过程本身，而在这个意义上，它是内在于事物的，这恰恰是“现代派”所缺少的，因为他们关注的是逻辑和句法关系，“皱褶”和“坡度”，和“表现诸种发明的关系”的一种诗歌。因此，阿尔托谴责马拉美，也许低估了马拉美文本所证明的那种冲突，但是，仅就形式主义和装饰学派对马拉美文本的阐释来看，这种低估还

是正确的——他于是谴责马拉美作品中分类的、纯粹语义的外在性：

> 在急于给每一个词以完整的意义负荷时，（马拉美）给他的词语分类，仿佛它们是外在于制约着词语的思想的价值，他采用那些奇怪的颠倒，其中每一个音节似乎都被客观化，变得重要起来。[26]

这种物质的异质性（而非外在性）为了把语言移向生产和超越语言的过程而经历了语言；它本身屈从于法则；它是精确的、"逻辑的"，但却属于一种逻辑而非属于压抑性理性。阿尔托强调指出：

> 在情感的无法衡量的领域，我的神经所提供的形象采取了我拒绝剥夺其理智性质的最高的理智形式。于是，我看到一个概念的形成携带着事物的实际构造，以创造的声音抵达我的一个概念。任何形象如果同时不是知识、如果它同时不携带本质和清晰度，就不能满足我。我的头脑已经枯竭了话语理性，想要捕捉新的、绝对引力的车轮。对我来说，这就像一种至高无上的重新组织，只有**非逻辑**法则参与其中，在这种组织中占上风的是对一种新意义的发现……但是，它并未接受这种混乱，它阐释这种混乱，而因为它阐释这种混乱，它就失去了这种混乱。这是**非逻辑**的逻辑。这就是人们所能说的一切。我的清晰的非理性并不惧怕混乱。[27]

这段话与黑格尔关于力（Kraft）、力的逻辑性和这种力的现实在这种逻辑性中的丧失的反思极为相近，[28]不仅意味着一种理论假定，即能指物质的运动遵循尚有待于发现的法则，遵循不经思考便发生作用的客观规律，一种非象征的脉动，它的震颤都记录在身体上。这也意味着文本不切实际的利益机制：如果物质的异质性公开发布并受到指责，它就不再是异质的了；只有"创造的噪音"、喊叫、措辞抑或句法的错置，才根据新的法则使人想到"概念的构成"。那么，其目的就是要根据物质的辩证关系从"概念的构成"中生产

“概念—文本”，在这个过程中，允许“物质的冲动”在这些概念中出现，以至于从不给主体留下地位或安静的印象，即是说最终发现概念恰恰与真正的疯狂相对应：

> 生活的真理在于物质的冲动。人的精神已经受到概念的毒害。不要让他满足，而只让他安静，让他相信他已经找到了自己的位置。但只有狂人才真正是安静的。[79]

通过语言内部本能逻辑的回归而达到的一种特定的逻辑掌握是克服痴呆的一种方式。在这个意义上，语言的超语法、句法或推进式爆炸既是保持异质性的条件，又是克服疯狂的条件：

> 但他是伟大的意识。
> 但他是呼吸的支柱，改变了你精神错乱的头脑，
> 它至少打赢了这场战斗——克服了痴呆。[80]

在临床精神分裂症中，为了把指意时刻重新引入本能冲动的运动，使身体多元化或僵化，人们往往试图把主体包括在与他者的关系中，创造一种按交往路线运作的转移关系。对精神病患者来说这从来不是完全可能的：在这种病例中，转移是一种“移植的转移”（吉塞尔·潘克语[81]）。这种移植旨在激起主体的欲望，使他或她在情感上参与与分析者的身体关系。在拒斥的暴力移入欲望以自身为指向的一种要求中时，这种“移植”把拒斥的运动性从身体本身，即它所包裹的语言和意识形态系统，置换到人际关系领域。在这种关系中，拒斥不仅被延宕而且被保留，最后落入社会功能机制的羁绊（模仿、操纵、与他者遭遇等等）。这样一种通过“移植的转移”来限制拒斥，颇有意义地使用了一种非语言的、运动的或图画的功能；“患者”被迫成为模特儿、图画等等。在前语言阶段，因而在符号和再现的准备阶段，在拒斥固定自身、而迄今又只能作为标志的场所，即一个缺场的客体尚未把这些场所改造

成再现的阶段,这些实践抓住了身体及其**意义生产**。

拒斥尚未分解主体和客体,而是以一种逻辑上非代表性的节奏跨越身体和直接环境。它约束、连接、安排和组织,但却不能再现与主体凝结的在场相对立的客体。这个前语言逻辑构造了确立主客体分离的空间。但在此发生之前,拒斥贯穿那个总体化的场所,即容器(阿尔托的"火焰的回旋"),将其打破,切割,然后重新组装,详细检验只在"缺场的时刻"、"已死的核心"才以"总体的清晰度"出场的主体。以标志或模仿空间固定下来的姿态运动可以用做中转站,把拒斥转入语言的指意系统,或转入其图画再现的系统。然而,这些指意系统的限制由于把拒斥注入其中而得到改造,被赋予更大的伸缩性。适当性原则和逻辑统一的原则等本来是规范的或科学的指意系统所必需的,现在被弄得一团糟。这就仿佛拒斥接受与代表性壅滞、与信息逻辑和信息的指定目的地的一种妥协,但只是为了利用暴力,置换这些壅滞,仅仅保留容器的标志和表达,这个容器是由拒斥的逻辑决定的,是由主体在自然和社会构造中的经验客观地决定的。装载拒斥的所有客观决定因素的这个活动容器,它自身的机制,以及与其客观限制相关的特殊性质,都可以看做过程的超语言模式。这就是我们所说的**意义生产**,也可称之为实践经验的形态学,因为这个超语言模式是在改造物质的实践中,在拒斥的动力内部,在主客体之间尚未确立坚实区别的情况下实现的。

"移植的转移"易于把这种形态学移入再现的领域,首先为了保证其主观和符号的约束力,然后确立社会和互主体的服从。然而,精神分析学家往往对这一策略的成功表示怀疑:"很难弄清疾病的结构是否受这种疗法干涉的影响。"②

由于文本实践是与语言的斗争,因此也是与交往的斗争,所以它并不选择"移植的转移"作为中转站。这样一种移植可能发生在主体的传记中,并保证给他或她提供这个过程所必不可少的瞬间统一,这是艺术实践领域之外的一个问题。作为拒斥的形态容器,艺术生产发现它的认同时刻,它的"转移的极",并不在转移的"他者",而在这个容器的**塑造**,在拒斥的**运动**和拒斥的**组织**,而在互主体关系中,这些方面可以用母亲或保姆来比喻。另一

个主体被抛出这个运动之外，而阻止和捕捉拒斥的恰恰是由拒斥所分裂的、与自然和社会的多元性相耦合的同一性的破碎的多元性。因此，这种捕捉永远是多元的，而同时又是既内在又外在于可逆主体的。

破碎的和重新组织的容器的最佳体现是在舞蹈、姿态表演或绘画中，而非在词语中。阿尔托的戏剧实践，尤其是罗德兹(Rodez)绘画，或伴随着后期文本的那些绘画，证明了这种非语言的但却逻辑的(在“约束”的意义上的)拒斥组织。

因此，正是在革新戏剧的舞台上，活动的语言的容器才最彻底地得到解放：词语变成了一种在表达时被抛出的本能冲动，而文本的惟一存在理由就是生产这种脉动的音乐：

> 至于我们努力给戏剧下这种定义的目的，只有一个似乎是无可辩驳的，只有一个似乎是真实的：文本。但是，文本作为一个独特的现实是独立存在的，自足的，不是依据其精神，我们对其精神几无敬意，而不过依据其表达所创造的氛围的置换。这就是我们所关心的一切。[⑧]

上面是对我们目前致力的尝试进行的先语言阐述，这是不依其能指也不依其所指给文本定义的尝试。阿尔托会以为这是依其思想（精神），但据其内部拒斥的组织来看，乃是对拒斥的口头化，或对阿尔托来说，是“对由其表述所创造的氛围的置换”。

再现是这种容器的**本质**（在叶尔姆斯莱夫的意义上）。然而，如果容器运动和发挥作用，那是因为拒斥回归是为了消解**本质**，更新再现，并因而防止它的关闭，防止它在幻想中固步自封。**在文本活动的容器中不存在幻想**：“我的清晰是总体的，比以往更敏锐，我所缺乏的是用来应用这种清晰的客体，一种内在本质。”[⑨]这种更新是以标志或运动的逻辑在形态模式中产生的，或在与语言的关系上，通过孤立的、非词汇化的、非语义化的音素，或通过语言多重性容许流动语义的音素而产生的。阿尔托的实践纯粹呈现的正是这种拒斥及其活动的容器，把再现和幻想置于从属的地位，作为一种被超

越的统一的保护者，作为在趋于快感的运动中被驱逐的一个快感细胞。

因此，语言的惟一可能的用法就是在约束性理性与产生这种理性的异质性之间架起一座桥梁，它楔入思想，将其分化：向死亡的接近赋予这种语言以预言性质，即是说，容许推进式冲击的分裂。

> 我们对荒诞和死亡的态度是尽可能接受的态度。通过从此不具生命力的一种现实的裂隙，一个审慎预言的世界说话了。
>
> 是的。这就是语言在目前所能派上的惟一用场，一种疯狂，对思想、断裂的消除，一种惶惑的疯狂，而不是塞纳河畔的大学童子军借以输入其精神约束的一部字典。[85]

对异质性的超语言逻辑的同一种探讨也激励阿尔托写出了《致欧洲大学校长的信》：

> 足够的词语游戏，句法设计和公式骗局。我们现在必须发现心灵的伟大法则，一种并不是法律（监狱）的法则，而是为迷失在自身迷宫之中的精神的向导。[86]

因此，阿尔托所说的“意义意志”[87]约束着一个明显分离的身体的断裂，并间接地构成了表达这一身体的公式，它本身是分离的、断续的、“用词不当的”和“混乱的”。语言是一种迂回，是本能冲动及其形态的置换：语言替代拒斥，但在语言中“精神显示其四肢”，通过束缚和约束拒斥而使自身永存的一种替代（逻各斯）。

这个过程既然能够保持就能达到一点，在这一点上，能指在死亡本能的攻击下消失，而且不能用任何符号加以恢复。但是，通过一种迂回，过程阻止了这次消失，并在面对缺乏之时表述和言说。在这一瞬间，拒斥以语言的张力为特点：“语言的永久确立，缺乏之后的张力，对迂回的认识，对不得体的表达的接受。”[88]语言始终而且已经成为拒斥的迂回，在更新的拒斥的压

力之下被分化、打碎、失去信誉；它已不再是原来的语言，“只能被失语症患者所理解，一般来说是对词语和言语的全部拒绝，是思想的被遗弃者”。[89]但是，只有以这种方式语言才有可能在话语中呈现物质：“一切物质都以精神紊乱开始。”[90]这里，精神可以读做“意义的精神”。因为在意义的紊乱中，通过被认为仍然受压抑的无意识回归的正是拒斥：“无意识的看不见的宝藏成为可触知的了，以一股单一的冲力直接引导着语言。”[91]

身体由于成为活动的容器，即宇宙和社会变迁、自然和社会运作的实际场所，而废除了理智思辨的作用，当写作在纯粹的语言状态中自行关闭时，或仅只依据语言学的关系来思考写作时，这种理智思辨就会显现。语言结构是过程的障碍。它们阻止过程，将其固定，将其屈从于相互牢固团结的语义和制度的统一。整个系列的统一——语言的、认知的、概念的和制度的（意识形态、政治和经济机制）——都与这个过程对立，将其封闭，升华，“置于魔力之下”，通过“魔力”破坏它。“魔力”和“用魔力迷幻”是这个过程统一封闭的结果，而且是通过社会机制运作的，但是，通过意义结构也可以达到相同效果，这种意义结构本身就被视作一种简单的非具体的符号，超越经验的词语。

> 正是借助魔力那些可怕的制度才把我们封闭：
> 国家，家庭，社会，精神，概念，认知，
> 感知，情感，心灵，灵魂，科学，法律，正义，权利，宗教，观念，动词，语言，与任何真实的东西并不对应。[92]

阿尔托对犹太神秘哲学的攻击传达了他对据说拥有真理的“公式”中任何壅滞过程的拒绝。由于与语法规范化和与形式主义的共谋，犹太神秘哲学代表了约束、阻止或固定这个过程的任何企图。神秘教和形式主义在对功能（推进式意义生产和实践）与替代的共同审查姿态上是紧密团结一致的：

> 鼎盛时期的人类所失去的一些因素，背叛了人类威严的形式，由于

一种方便的语法形式，而未加以形式化，未得以探究，因为它不愿意找麻烦数过 1,2,3。[53]

身体的这样一种经验是意义生产过程的活动的容器，它所能容忍的主人只有处于武断统一时期的主体本身。结果，它对意义生产过程采取的任何元语言和形而上的方法都是陌生的，并以对统一的本质维护进入意识形态斗争:即宗教。一个病人说过:“精神分裂症与无神论是同义语。”[54]

阿尔托对超现实主义的激烈反对可以据此而得到解释：这是对超现实主义所依靠的理智论和宗教信仰的反动。在 1947 年 2 月 28 日写给布勒东的一封信中，阿尔托说:“超现实主义活动与神秘和魔幻崇拜之间的平行。我不相信任何观念，科学或知识，尤其不相信隐蔽的科学。”[55]由于反对超现实主义的主旨，阿尔托主张经验的不可简约性，在坚持经验的个人性质时，他要求的不是个体在自身的主观封闭，而是通过个体接近一个“真实的、普遍的现实”，这是非同一的、反人文主义的，如果人文主义是相同、同一主体的兄弟会的话：

一切经验都绝对是个人的，
他人的经验不能服务于任何别人。
在我自身之外不能创造另一个我的那些肮脏的碎片，
它们构成了所有现存的社会，其中的人们实际上
是兄弟，因为他们非常胆小，缺乏自豪，
自认为源出于同一个相同的阴道，
同一条愚蠢的母牛，
同一种不可替代的、令人绝望的愚蠢……[56]

阿尔托强调了这样一个事实，即这种经验是对社会革命起补充作用的一场“革命”，是对超现实主义展示的世俗性或其神秘教义的抵制：

> 而此时总是要发生一场革命，只要人并不自认为只在社会层面上是革命的，而相信他必须总是而且主要在物理、生理、解剖、功能、流通、呼吸、动力、原子和电子层面上是革命的。[57]

仿佛为了证实这一主张，列宁的名字出现在这个名单上：奈瓦尔，尼采，维雍，洛特雷阿蒙，和坡。他们都曾经是“一切虚伪的资产阶级丑名的可怕的心理掩饰”的牺牲品。[58]

主体的过程与历史过程的再现

这种活动的、异质的容器毕竟是可以符号化的，拒绝壅滞的意义生产的过程在这里运作。从这种容器的错误路线出发，超主体把自身置于易于成为这种功能本身的机制的位置，即成为这种功能重复的模式，没有他或她自身的指意本质，没有内在性或外在性，没有主体或客体，而成为纯粹的拒斥运动。成为活动的、异质的容器的逻辑，在成为一个统一主体的意义上，并不等于履行而是保持拒斥的清晰功能。意义生产过程与物质过程的未分离状态防止了作为所指客体的缺场的客体的孤立，也防止了主体自身的定位，结果丧失了最初所欲想的与物质过程的接近。武断的、主观的和再现阶段的绝对拒斥是先锋派实验的局限。在一种内在或神秘体验的意义上，它向疯狂或独特的实验逻辑敞开。因此，我们应该更严格地检验一下异质性拒斥的容器加于文本实践的这种局限。

> 我的清晰是总体的，比以往更敏锐，我所缺乏的是可应用这种清晰的一个客体，一种内在本质……我宁愿超越这个缺场点，超越空无……我内在的热情已经死亡……努力理解这种空洞，这种剧烈和持续的空无。这种植物般的生长。我在多么可怕地像植物一样生长啊！我既不进步也不后退。我被固定了，被定位在一个点的周围，它始终是不变的，我的全部书籍都描写它。[59]

没有客体，因此也没有拒斥的阻碍点，武断的定位时期并未产生通过缺场的再现，即通过适于客体的从容器的分离的再现。在过分更新的分化中，拒斥转移在场，消解了阻碍点或客体的缺场以及主体的缺场；并不缺乏"对立"，也不缺乏从属，而只缺乏容器本身的运动性。这样一种文本的"指涉物"只能是拒斥的运动。

阿尔托的文本也以在产生再现系统的异质性矛盾机制中对再现系统的阻碍为标志，不能够定位这种作为"决定性的无"的矛盾，即根据矛盾加以阻止并促使其出现的下一个（自然或现实）客体而拥有永远新的内容。

因此，在展示哲学认识和形而上学的被压抑的东西，即其神圣的秘诀时，这样一种文本使自身成为哲学思辨的对立补充，甚至把其实践领域局限于对异质性矛盾的体验。如我们已经看到的，后者的功能是关闭和打开意义生产的过程，不是把这个过程置于自然和社会的发展历程、从中生产出小说或史诗的广阔路线，反而将自身包裹在话语的结构中，这个话语结构的矛盾是最紧凑的，抒情的，在自己构思的实验性追忆中从主体孵出而进入死亡的静止之中。"没有思想的惰性"，黑格尔如是称。这种惰性是被强加的，事实上，它仅仅与"自我"的先入之见相关，这限制了向作用于语言的拒斥敞开的可能性，给暴力冲突提供了空间，在打击之下不退缩，反而把这些打击带入社会—历史矛盾的冲击之中。因此，通往疯狂的路始终是敞开的。这种情况反映了一种意识形态障碍，即对指意过程进行社会和历史的具体化的不可能性。这是有待进一步探讨的话题。然而，这说明了文本实践所达到的层面，即它参与了超语言的、推进的和拒斥的过程，并甘冒把自身固定在那里的风险。

"始终是不变的，我的全部书籍都描写的"那一点包括让封闭的意义生产永远向对物质的拒斥敞开，防止拒斥及其压抑的总体升华，甚至把拒斥重新引入意义组织及其色彩的、音乐的和超语法的差异，以及为了把异质性或生产的矛盾插入快感而肢解快感领域。

如果这就是艺术的社会或非社会功能，那么，它能否敞开矛盾、使之进

入惟只再现个体经验的意义的组织呢?

当社会史本身打破并重新阐述自身时，能够缺少作为文本之特殊领域的异质性矛盾吗?这不是一个次要问题,其本质在于把异质性矛盾保留在它所出现的任何一个约束性组织或意识形态所指中。这实际上是形式主义的立场,但也是神秘主义的立场,19世纪末的文本以及阿尔托的激进实践,在完全摆脱政治领域时都屈从于这种立场。

现在,有必要重新提倡对主体的统一的、关系式的、社会的研究方法,这是马克思主义从费尔巴哈那里继承来的，即重新引入从社会化的立场将自身视作自我、并在社会群体中进行斗争的主体。我们需要理解它为了更新而再现的这种话语和历史—社会矛盾,在所有再现中,异质性矛盾受到"阶级意识"的阻碍,但却得到"诗人"的探讨。这并不是假定构成理想的总体性的两种视角的"接合点":这是相互开化的问题,通过冒社会冲突的风险,还主体以内在/外在的运动性,因而也还其快感,通过政治斗争难以解决的逻辑约束还其自由。异质性矛盾的第二个时刻的问题，即作为**再现**和**意识形态的意义**问题,是最最重要的,异质性矛盾将在这里爆发出来。这里的关键在于"艺术"的社会功能的残存,而且除了这种文化偏见之外,还要保持现代社会中对大众具有潜在吸引力的指意实践,打开再现和统一主体的封闭,并进而打开意识形态的封闭。在资本主义社会中,阶级斗争动摇一切制度,任何主体,任何话语,最终都由它们与生产、与政治相关的立场所决定,把异质性矛盾与现行的意识形态分离开来，使其在仅只关于意义生产过程的再现中爆发出来,就等于无声无息地表现它,或与资产阶级的主导意识形态达成共谋。事实上后者完全可以接受实验性主观主义，但几乎或完全不能接受通过这种体验而对自身基础的批判。把异质性矛盾的文本机制与对社会秩序的革命批判联系起来,恰恰是主导意识形态所不能容忍的,也是自由主义和压迫的各种防御机制不能容忍的。这也是最棘手的一项任务。换言之,拒斥本能的语义和意识形态约束的时刻必须是通过革命话语和革命话语中的一种约束,把主体从他/她自身封闭的经验里解放出来,投入到对社会关系的革命改造之中,投入到主流之中。异质性矛盾若如是实现自身的目的,那

就必须接受停顿，接受象征性壅滞，而这些应该来自动摇当代社会的革命实践和话语。根据历史逻辑，指意过程（其最尖锐的时刻在异质性矛盾中实现）正是应该在这种再现性叙事内部刻写自身，这种叙事本身在革命的阶级斗争中目睹了历史进程。如果叙事是约束、升华或压抑群体结构束缚下的推进式冲动的形式之一，那么，这种叙事，既然文本是主要因素，也许就应该提出一项革命规划。正是这方面能够提供防御性的反击，挫钝异质性拒斥却不终止它，而相反却保证它在（推进和指意）两方面内部斗争的持续，因为它保证了这两方面不可分割性的历史影响。如是表述的异质性矛盾渗透一种批评话语，并与之并驾齐驱。这种批评话语代表一种革命的社会实践，构成了它的动力：拒斥，异质性矛盾，过程中的快感。没有这种近似性，社会实践就倾向于在主体和意识形态统一和技术政治的视野内压抑拒斥。"逻辑"内部"物质"的永久更新的回归不同于机械的重复，它确保了永久的否定性，在主体欲望的壅滞或团体障碍之下都不会被涂抹的永久的否定性。因此，异质性没有升华，而在象征领域内敞开，进入过程，在这个过程中，它遭遇到它在社会上客观地生产的历史过程。

此外，如果阿尔托的有些文本拒绝把文本的经验与政治实践结合起来，那么，另一些文本（往往）突出了必要的互补性。阿尔托把共产主义革命视作权力从资产阶级向无产阶级的简单转换，是用永恒的"机械主义改善工人的条件"，因而也是一场"被阉割的革命"，那些谴责证实了"社会主义"社会有如资本主义社会一样的机械的精神分裂，但这将要嵌入对这种社会现象进行的批评和科学研究，尤其是要嵌入马克思主义和遵循马克思主义的国家组织给予主体的位置。与此相反，阿尔托提出了他称之为"倒退"的东西：惟一的"时间的倒退"，一种分析式回忆，它只能通过符号的震颤，通过言语、场面和画面安排中蕴含的拒斥暴力才能获得，所以，后者相似于一种"警察袭击"，"牙医或外科医生的一次手术"，"尤其放在当今大多数思想、无论是欧洲思想与否的习惯之基础上的炸弹"的一次爆炸。[⑩]

这种通过主体实施，结果只能使主体分崩离析的倒退的无政府主义只用于社会的实证性：先锋派性虐的否定性在伟大的社会或艺术革命时期与

"集体的愤怒"联合起来，而这个分化的关头就是进行伟大艺术事业的条件。

> 艺术具有为其时代的焦虑提供组织的职责。在心灵深处没有隐藏起时代心灵的艺术家，不知道自身充当了替罪羊的艺术家，不知道自身职责就是磁化、吸引、承担其时代游弋的愤怒以便发泄其心理疾病的愤怒的艺术家，就不是艺术家……
>
> 现在，所有艺术家都不能达到这种把自身情感与人类集体愤怒的魔幻认同。
>
> 而时代也不能重视艺术家及其从事的有利于社会的保卫工作。[40]

在许多问题中还有一个尚需解决：如果有一些其惟一的可能性就是保卫的时刻，那么，也许还有另一些不足以保卫的时刻。艺术家是否可能、如何才能被改造历史过程的主体所理解？

注　释：

① 本文是克里斯蒂娃在1972年的"阿尔托/巴塔耶：走向文化革命"会上宣讲的论文。该文发表于1973年第52—53期的《泰凯尔》上，又集于克里斯蒂娃的《多元话语》，巴黎：瑟伊出版社，1976年。

标题中的Procés既可以译成"审理"又可译做"过程"。克里斯蒂娃在这两个层面上戏用了这个法语词，暗示主体性发展过程中涉及的暴力和斗争因素。"审理"的内涵应该隐含在"过程"一词之下，法语procés通常译为"过程"。

② 雅克·拉康：《雅克·希波莱特论弗洛伊德的'否定'简介》，载《拉康全集》，巴黎：瑟伊出版社，1966年，第372页。

③ 吉尔·德勒兹、费利克斯·伽塔里：《反俄狄浦斯：资本主义与精神分裂症》，伦敦：阿思龙出版社，1984年。

④ "指意"（signifiance）在法语中指能动的意义生产，与名词"意味"（signification）不同。它作为对现在分词signifiant的命名——意即"指意的行为"，如同"相信"（croyance）意

味着"信任的行为"。我们根据克里斯蒂娃的其他译法将其译作"意义生产"(signifiance),因为英语中的"signification"(意味)和"meaning"(意思)意味着克里斯蒂娃努力要避免的固定性。——英译者。

⑤ 克里斯蒂娃使用的法语词 différance 希望能标识她对阿尔托的解读不同于德里达在《文字与差异》中对阿尔托的解读。因此,我保留了该词原来的法文意思,事实上它也过分受到这种援指的决定。——英译者。

⑥ 我们简要回顾一下,在柏拉图的阐释中,容器指一种活动接受合并、矛盾和运动的容器,是上帝的神学介入之前自然功能所必需的,而且与母亲相对应:容器是一个母体,或滋养之源,其中任何因素都不具有同一性和理性。容器是混沌的场所,是而且变成了构成第一批可衡量物体的前奏曲。在接近"杂交推理"或"幻想"的同时,这个场所存在于宇宙之前的状态,因为"上帝不在那里"。因此,"有一个第三自然,它是空间,是永恒的,不容许破坏,为所有造物提供了家园,而在一切感性缺场时,又笼罩着一种虚假理性的忧虑,而且几乎不是真实的——当我们仿佛在梦中见到它时,我们说一切存在都必然存在于某一地方,占据某一空间,而既不在天堂也不在地上的东西并不存在……而生命的哺育,接受水的滋润、火的激励,接受大地和空气的形式,感受伴随这些而来的所有情感,呈现多样奇怪的表象,而由于充满了既不相同又不平衡的力量,所以永远不能处于平衡的状态,而是不均匀地四处摆动,受这些力的振动,而它的运动又振动这些力,这些自然因素当运动时是分离的,以一种或另一种方式被携带着。正如谷物受振动和簸去糠皮一样"。柏拉图:《蒂迈欧篇》,载《柏拉图对话集》,普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1969 年,第 1179 页。

我们还应该看到,容器在罗马、拜占庭和中国的许多宗教仪式上还具有母性的内涵。在引申意义上,保证城邦法律的君主也起到了提供容器的母性作用(参见 D.A. 米勒:《王权与两性含混》,载《编年史》第 3—4 卷,1971 年,第 646 页;M. 格拉内:《中国文明》,伦敦:克甘 · 保罗出版社,1930 年)。

如果我们所用的容器援指柏拉图,而在这个例子中柏拉图又似乎追随前苏格拉底学派,那么,我们试图表述的概念就关系到一个过程的组织,而由于这是主体的过程,所以就经过一个统一的捷径,这个捷径安置它,把各种冲动的斗争引入其普通概念之中,使其运动并将其置于危险之中的又正是这些冲动。

雅克 · 德里达最近集中阐释了这个观念,据德里达所说,"柏拉图无疑想要通过将其'本体化'而把(德谟克利特的节奏)简约为沉默"(雅克 · 德里达:《与 J. - L. 胡德宾和

G. 斯卡佩塔的谈话》,载《立场》,伦敦:阿思龙出版社,1972 年,第 75 页)。

对该术语的使用,正如我们希望被明确理解的那样,是试图把这个场所概括为一个特定组织的问题,并恢复构成它的那个声音和节奏,从而将其从德里达的正确批判的柏拉图式本体论中抽取出来。

我们朝向这一目标迈进的途径不是要把容器定位于任何特定的身体,甚至不是代表婴儿性本体的母亲的身体,"包括所预想的一切,尤其是父亲的阳物"的身体(M. 克兰:《儿童心理分析》,伦敦:霍加斯出版社,1969 年,第 269 页)。我们把容器视作跨越并与母亲——即女性身体的一种嬉戏,但却是在意义生产的过程之内。

⑦ 我把法语词 rejet(拒斥)译成 expulsion(驱逐),而那些使用其不同含义的场合除外。这个法语词有两层意思:拒斥或驱逐的行为,和被拒斥或驱逐的事物。

⑧ 安东尼·阿尔托:《一种物理状态的描述》,载《阿尔托选集》,纽约:法拉尔、施特劳斯与基罗克斯出版公司,1976 年,第 65 页。

⑨ 费尔巴哈写道:"人是自觉的。"我引用费尔巴哈的话出自大卫·麦克勒兰的《青年黑格尔派与马克思》(伦敦:麦克米伦出版公司,1969 年),第 99 页。

⑩ "人的本质包含在群体之中,在人与人的统一中。"见大卫·麦克勒兰:《青年黑格尔派与马克思》,第 100 页。

⑪ 大卫·麦克勒兰:《青年黑格尔派与马克思》,第 94 页。

⑫ 费尔巴哈认为:"人是国家的基础。国家是实现了的、完整的、明确的人类本质的总体。……国家首脑是普遍的人的代表。"见大卫·麦克勒兰:《青年黑格尔派与马克思》,第 114 页。

⑬ 大卫·麦克勒兰:《青年黑格尔派与马克思》,第 112 页。

⑭ 人归根结底是对冲突的征服,是"解决冲突的办法"。马克思说:"一方面,只有当每一处的客观现实对于社会的人来说成为人类能力的现实时,所有的客体对于他来说才成为自身的客观化。于是,这些客体证实并实现他的个性,它们是他自己的客体,即是说,人本身成为客体。"见大卫·麦克勒兰:《青年黑格尔派与马克思》,第 108 页。

⑮ 大卫·麦克勒兰:《青年黑格尔派与马克思》,第 106 页。

⑯ 如 J. 希波莱特注意到的:"资产阶级社会的自由是必需的,但在这种情况下个体被化简为特殊,而惟一的出路就是国家或宗教。"《马克思和黑格尔研究》,巴黎:PUF 出版社,1953 年,第 94 页。

⑰ 黑格尔:《逻辑的科学》,伦敦与纽约:爱伦与安文出版公司,1969 年,第 836 页。

⑱ 列宁:《哲学注释》,伦敦:劳伦斯与韦莎特出版公司,1961 年,第 229 页。

⑲ 黑格尔:《逻辑的科学》,第 91 页。

⑳ D. 杜巴尔和 A. 多兹:《逻辑和辩证法》,巴黎:拉鲁斯出版社,1972 年,第 36 页。

㉑ 菲利浦·索勒尔:《屋顶》,载《写作与极限体验》,纽约:哥伦比亚大学出版社,1983 年。

㉒ 弗雷格:《否定》,载《数学、逻辑和哲学论文集》,牛津:布莱克威尔出版社,1984 年,第 378 页。

㉓ 参见 J. 杜波依斯,L. 伊丽格瑞和 P. 麦希:《否定的改造和词类分类》,载《词汇学札记》卷 7,1965 年。

㉔ R.A. 施皮策:《生命的第一年:对客体关系的正常和偏离发展的精神分析学研究》,纽约:国际大学出版社,1965 年。

㉕ 赫民·辛克莱－德·兹华特:《语言习得与思维发展,语言的亚系统与思维发展》,巴黎:杜诺出版社,1967 年,第 130 页。

㉖ 同上。

㉗ 见弗雷格的《否定》。

㉘ 索勒尔认为,对文学文本的第一次阅读通过其语言揭示了组织超语言的容器的各种冲动。

㉙ jouissance 在法国理论的翻译语境中现在已是人们耳熟能详的一个词,根据语境和法语词中最常见的意义可以有不同的译法:"快乐"、"快感"或"快活"。

㉚ S. 弗洛伊德:《超越快感原则》,载《弗洛伊德全集》卷 11,哈蒙斯沃斯出版社,企鹅丛书,1984 年。

㉛ M. 克兰:《自我发展中象征的形成的重要性》,载《梅拉尼·克兰选集》,哈蒙斯沃斯出版社,企鹅丛书,1986 年,第 97 页。

㉜ 安东尼·阿尔托:《致巴利奈的信·附注》,载《泰凯尔》,第 46 期,1971 年。

㉝ 同上。

㉞ 安东尼·阿尔托:《反犹太神秘教的信》,载《阿尔托文集》,旧金山:城市之光出版社,1965 年,第 113 页。

㉟ 口腔是最早发展的感觉器官,使得婴儿与外部世界进行第一次接触。它的只是为了保证接触、或在生理上与母亲身体的不可分割的融合的萌芽特点,在 6 个月之后获得了否定价值。此时,婴儿的头部运动意味着拒绝,先于 15 个月时的抽象和语义的"不"。参

见施皮策的《生命的第一年》。

㊱ "在我看来，在两种冲动融合的正常状态下，进攻性起到了可与载波相媲美的作用。这样，进攻的动力使其能够将两种冲动指向周围环境。但是，如果进攻性冲动和力比多冲动不能达到融合，或发生幻象，那么，进攻就会回指自身；在这种情况下，力比多也不再能够指向外部了。"同上，第 288 页。

㊲ S. 弗洛伊德：《受虐狂的经济问题》，载《弗洛伊德全集》卷 11。

㊳ 参见头韵、半韵的效果。

㊴ 参见词语手提箱。

㊵ 安东尼・阿尔托：《绪言》，载《阿尔托全集》卷 1，巴黎：加力马出版社，1970 年，第 13 页。

㊶ 安东尼・阿尔托：《存在的新启示》，载《阿尔托文集》，第 89 页。

㊷ 同上。

㊸ 安东尼・阿尔托：《致巴利奈的信・附注》。

㊹ 安东尼・阿尔托：《机器人》，载《阿尔托全集》卷 1，第 147 页。

㊺ 安东尼・阿尔托：《关于自我的新文学》。

㊻ 安东尼・阿尔托：《致巴利奈的信・附注》。

㊼ 洛特雷阿蒙：《马尔多罗》，伦敦：卡萨诺瓦协会出版，1924 年，第 317—318 页。

㊽ 安东尼・阿尔托：《致巴利奈的信・附注》。

㊾ 同上，第 20 页。

㊿ 同上，第 25 页。

51 同上，第 28，32，34 页。

52 安东尼・阿尔托：《致安德烈・布勒东（1947 年 2 月 28 日）》，载《蜉蝣》，第 11 期，1969 年。

53 安东尼・阿尔托：《致安德烈・布勒东（1947 年 2 月 2 日）》，载《蜉蝣》，第 11 期，1969 年。

54 安东尼・阿尔托：《关于自我的新文学》。

55 安东尼・阿尔托：*Invocation a la momie*，《阿尔托全集》卷 7，巴黎：加力马出版社，1974 年。

56 安东尼・阿尔托：《一种物理状态的描述》，第 65 页。

57 安东尼・阿尔托：《致巴利奈的信・附注》。

⑱ 大卫·库珀指出了诗歌创作过程中的偏执时刻："'偏执'的全部隐喻都是对这种侵犯(家庭的和他人的侵犯)的诗意抵抗。诗歌当然质量各异，但却总是不被社会所欣赏，如果诗歌受到过高的评价，它便受到精神分析的处理。"(《家庭之死》，哈蒙斯沃斯出版社，1971年，第11页)。其他精神分析学家也把"对词语的颠覆"，即抛弃词语"严格的外延意义，而滑入高度多义的维兹效果(Witz effect)，一种超越意义的特别趣味盎然的效果"，与"偏执式生存奢侈的含混性"相提并论。参见皮埃尔·杜博：《精神分析学中经济与意义的分化：真实在行动中的应用》，载《法语精神分析学评论》第5—6期，1971年，第1608页(精神分析学会议论文)。

⑲ 安东尼·阿尔托：《致乔治·苏利埃·德·莫朗(1932年2月17日)》，载《阿尔托选集》，第290页。

⑳ 安东尼·阿尔托：《致巴利奈的信·附注》。

㉑ 安东尼·阿尔托：《有毒的小骨》，载《阿尔托全集》卷1，第280页。

㉒ 安东尼·阿尔托：《致巴利奈的信·附注》。

㉓ 安东尼·阿尔托：《反犹太神秘教的信》，载《阿尔托文集》，第113页。

㉔ 同上，第118页(采用原译)。

㉕ 同上(采用原译)。

㉖ 我在本次会上讨论巴塔耶时分析了与巴塔耶有关的经验概念。参见《巴塔耶：经验与实践》，载《论巴塔耶：批评文集》，纽约：纽约大学出版社，1995年。

㉗ 安东尼·阿尔托：《致巴利奈的信·附注》。

㉘ 安东尼·阿尔托：《绪言》，载《阿尔托全集》卷1，第9页。

㉙ 同上。

㉚ 安东尼·阿尔托：《力的铁砧》，载《阿尔托全集》卷1，第141—144页。

㉛ 安东尼·阿尔托：《致安德烈·布勒东(1947年2月28日)》，载《间隔》，第2期，1996年，第33—34页。

㉜ 同上。

㉝ 安东尼·阿尔托：《力的铁砧》，载《阿尔托全集》卷1，第144页。

㉞ 安东尼·阿尔托：《致安德烈·布勒东(1947年4月23日)》，载《蜉蝣》，第11期，1969年，第50页。

㉟ 安东尼·阿尔托：《阿尔托全集》卷1，第193页。

㊱ 安东尼·阿尔托：《兰波与现代派》，载《阿尔托选集》，第26页(原译文这句话的

主语被错误地译为兰波而非马拉美)。

⑦ 安东尼·阿尔托:《清晰语言声明》,载《阿尔托选集》,第108页。

⑱ 黑格尔:《精神现象学》,伦敦与纽约:爱伦与厄文出版公司,1971年,第179—213页。

⑲ 安东尼·阿尔托:《清晰语言声明》,载《阿尔托选集》,第109页。

⑳ 安东尼·阿尔托:《有毒的小骨》,载《阿尔托全集》卷1,第279页。

㉑ G. 潘克:《人与其精神》,巴黎:奥彼埃出版社,1969年,第26页。

㉒ 同上,第29页。

㉓ 安东尼·阿尔托:《阿尔弗列德·杰里第一届戏剧节(1926—1927)》,载《阿尔托选集》,第159页。

㉔ 安东尼·阿尔托:《致热奈·阿伦迪》,载《阿尔托选集》,第169页。

㉕ 安东尼·阿尔托:《晚餐已备好》,载《阿尔托文集》,第103页(采用原译)。

㉖ 安东尼·阿尔托:《致欧洲大学校长的信》,载《阿尔托全集》卷1,第179页。

㉗ 安东尼·阿尔托:《超现实主义研究所的活动》,载《阿尔托全集》卷1,第271页。

㉘ 同上,第270页。

㉙ 同上,第271页。

㉚ 安东尼·阿尔托:《伟大的夜或超现实主义者的吹嘘》,载《阿尔托全集》卷1,第287页。

㉛ 同上,第288页。

㉜ 安东尼·阿尔托:《致安德烈·布勒东(1947年4月23日)》,载《蜉蝣》,第11期,1969年,第50页。

㉝ 安东尼·阿尔托:《反犹太神秘教的信》,第118页。

㉞ G. 潘克:《人与其精神》,第220页。

㉟ 安东尼·阿尔托:《致安德烈·布勒东(1947年2月28日)》,载《蜉蝣》,第11期,1969年,第5页。

㊱ 同上。

㊲ 同上,第8页。

㊳ 同上,第9页。

㊴ 安东尼·阿尔托:《致热奈·阿伦迪》,载《阿尔托选集》,第169—170页。英译中的"内在热情"(inner enthusiasm)并不能转达克里斯蒂娃用斜体表达的法语短语 *noyau mort*

("已死的核心")所引起的共鸣。"描写"就语境来说似乎不如"转译"恰当。

⑩ 安东尼·阿尔托:《关于不成功的戏剧的声明》,《阿尔托全集》卷2,巴黎:加力马出版社,1971年,第25页。

⑩ 安东尼·阿尔托:《阿尔托全集》卷8,巴黎:加力马出版社,1971年,第287页。

镜像期：精神分析实践中所揭示的“我”的功能构成※

雅克·拉康　著
汪民安　译

十三年前，在我们上一次会议中，我介绍过镜像期这一概念，自那时起，这个概念在法国学派的实践中已大致确立起来。然而，我认为它值得再次引起你们的注意，尤其是今天，因为我们在精神分析中试用它时，它为揭示“我”的形成过程投下了曙光，正是这种试用才使我们反对任何直接由“我思”而产生的哲学。

有些人可能记得，这个概念最初出现在人的行为特征里，而这个特征被一个比较心理学事实所表明。婴儿在某段时间内——无论这段时间多么短暂——在工具手段智力方面低于黑猩猩，但仍可以认出镜中他自己的形象。这个辨认在儿童发出“啊哈”的富于启发性的拟态中表现出来，科勒视其为情境认知的表现，一个基本的智力行为阶段。

一旦婴儿把握了这个形象，并发现它是空洞的，他的行为就不像猴子那样完结了，而是立即以一系列姿态动作反跳回来。他用这些姿态动作，以嬉戏的方式，来体验镜像运动和被反照的环境之间的关系，来体验实际混合物及其复制的现实之间的关系，这种复制的现实即婴儿自己的身体、围绕着它

※ 本文选自拉康《文选》。“镜像期”是拉康的核心概念和核心思想之一，揭露了“自我”的形成，以及“自我”向“主体”的转化过程。该文是精神分析学与结构主义的一次至关重要的理论融合。——编者。

雅克·拉康（Jacques Lacan，1901—1981），法国影响甚大的精神分析学家。从50年代开始，他开设精神分析讲习班，曾多次与国际精神分析学会闹翻。拉康的代表作是《文选》，此书一出版，其声名大噪，成为学界的显赫人物和后现代精神分析的代表人物。拉康还著有《裸露的手》、《精神分析的四个概念》等。

的人和物。

自鲍德温以来,我们就清楚,这种事情在婴儿六个月时就可以出现。而这种事情反反复复的出现常使我深思镜子面前的婴儿令人吃惊的情形。婴儿无法行走,甚至无法站立,它被某些支撑物,人或人造物紧紧地支撑着(在法国,我们称之为"会跑的娃娃"),但它还是以一阵欢快的行动克服了支撑物的障碍;它保持着微微前倾的姿态,使之控制在它的凝视中,最终将镜像的片刻面貌带回。

这个行为一直持续至婴儿18个月的时候。而这个行为在我看来颇具意义:这个意义揭示了至今仍疑窦丛生的力比多动力学和人类世界的本体论结构,后者同我对妄想狂认知的思考是相符的。

我们只能将镜像期理解为全部精神分析意义上的一个认同,也即是说,将"认同"理解为发生在主体身上的转换,此时,婴儿获取了一个形象。对阶段—效应而言,这个形象的命运是通过精神分析理论中的一个古老的术语"像"(imago)的使用而充分表现出来。

婴幼期的婴儿难以活动,全靠照护,但还是欢快地接纳了它的镜像。这种欢快的接纳似乎在一种典范的情境里暴露了象征的母体,在此"我"突然处于某种原始形式,之后通过和他者的认同辩证法,"我"被具体对象化了;语言也普遍性地使"我"恢复了主体功能。

如果我们想将这种原始形式吸纳进我们惯常的命名中,那么,它就应称之为理想—我,其意义是,它也将是二次认同的源泉。我愿将力比多标准化功能置放于这个术语名下。但是,重要的一点是,这种原始形式在被社会环境决定之前,就将自我机构安置于一种虚构的方向上,这对单独的个体来说,仍将是无以复原的,或者更恰当地说,只能是渐渐地回复至主体的成形过程,不论这种辩证综合如何成功。

事实是,主体依据身体全貌幻觉式地预见到了他的力量的成熟,这种身体全貌对他而言是格式塔式的,也即是说,只是一种外部性。在此,形貌肯定是组成性的而非已构造的,但是,对主体来说最为重要的是,形貌是种确定的尺度,是种倒转的对称物,它和主体所感觉到的富于活力的混乱运动刚

好相对。这样，这种格式塔——尽管其动力方式不甚了然，但它的孕育仍应视作同物种密切相关——通过其外表的两个方面，象征着“我”的心理持续性，与此同时，它也预示了它的异化命运。格式塔也孕育着某些对应性，这些对应性将我同人投射于其中的塑像联成一体，将我同支配我的幻影联为一体，或者将我同那种在一种含糊的关系里自己的世界趋于完结的自动机器联为一体。

事实上，对“像”——在我们的日常经验中，在象征功效的隐约处，粗粗地看出它的遮掩的脸是我们的特权——而言，如果我们对有关自己的身体的“像”出现在梦中或幻觉中的镜子的排布进行判断，不管关注的是它的个人形貌，甚至是它的缺陷，抑或是它的客观一投射；如果我们依据重影的外相——在此，心理现实无论处于怎样的异质性，都表现出来——来观察镜子装置功能，那么，镜像似乎是可见世界的入口。

格式塔在有机体身上可以产生形成的效果，这一点已被生物学实验所证实，这个实验本身同心理因果论如此地格格不入，以至它无法用这些术语为自己说明结论。不过，这个实验还是意识到，雌鸽性腺成熟的必要条件是，它应该看到另一个它的同类，不论是雌性还是雄性。这个条件本身如此之充足，故只要把单个鸽子置于镜子反射的范围之内，预期的结果就会唾手可得。与此类似，就迁徙的蝗虫而言，在某个阶段内使单个蝗虫观察一个与之类似的形象，只要它被这个形象的运动方式所激活，而这种方式又同蝗虫种类特性足够地接近，那么，蝗虫从个体到群体的转变在一代时间里就会完成，这些事实归之于同形认同法则，这一法则本身又陷入美的意义这一更大问题之内，此处的美既是形成型的，也是色欲的。

但是，模仿的情况一旦被考虑为异形认同，同样也具有启发性，它们提出了空间对于活有机体的重要性问题——心理学概念对这些问题的阐明较之将这些问题化减为假想的最高适应规律的荒谬意图更为合适。我们只需回忆一下罗杰·凯路易斯（那个时候他还非常年轻，刚刚同指导过他的社会学派决裂）是怎样通过“传奇性的精神衰弱”这一术语来阐明主体的，他利用这个术语来证实形态模仿是对非实在性的空间的着魔般的迷恋。

我已经在社会辩证法——它将人类认知建构为妄想狂式的——中表明,为什么在同欲望力量领域有关的时候,人类认知比动物认知有更大的自主性;为什么人类认知取决于"微型现实"(little reality)——超现实主义者无休无止地将"微型现实"视作人类认知的界限。这些思考使我在镜像期所体现出的空间式的欺诈中,使我甚至在社会辩证法之前,认识到这样一个结果:人在其自然现实中的有机体的匮乏——只要"自然"一词还有某种意义的话。

因此,我被引至去将镜像期的功能视作"像"功能的一个特例。而这将在有机体及其现实之间——或者,如他们所言,在内心世界和外在世界之间——建立某种关系。

然而,在人那里,同自然的这种关系被处于有机体核心的某种断裂所改变,被新生儿的不安和不协调动作显示出来的原初混乱所改变。锥形体系在结构上的不完整性这一客观观点,以及母体的残存体液都证实了我提出来的观点:在人身上存在着一种真正的"特殊早产"。

顺带提及一下,值得注意的是这一事实被胚胎学家们认识到,他们将这一事实命名为胎型化(foetalization)。胎型化决定了所谓的神经高级器官,尤其是脑皮层的主导性,精神外科手术使得我们将脑皮层视作有机体内的镜子。

这种发展是作为一种时间辩证法而被体验到的,这种辩证法毅然决然地将个体的成型投人历史之中。镜像期是一出戏剧,它的内在驱力猛然由匮乏转向期待——这就为沉迷于空间认同诱惑的主体生产了一系列幻觉,这些幻觉从碎片化的身体—形象一直到它的总体性形式,我将后者称之为矫形外科——最终,则转向某种对异化身份防护甲的设想,而这则由于其生硬的结构标志着主体的全部心理发展。于是,要破除内心世界与外在世界的彼此循环,就会造成自我明证的无以穷尽的结果。

当分析活动碰到了个体身上某个层面的富有攻击性的零散化的时候,这种碎片化的身体——我已将这个术语导入我们的理论指涉系统中——通常在梦中现形。它以一种不连贯的肢体形式出现,或者是透视术所表现的

器官形式出现，它长着翅膀，拿起武器，抗拒内心的摧毁——这同富于幻想的海尔尼玛斯·波希长期在绘画中、在从15世纪到现代人的想象极至的上升中所确定的东西一样。但这种形式在有机体的层面上，在确定幻觉构造的"碎片化"的界限内，还是可以确切地揭露出来，就像精神分裂症患者和歇斯底里阵发症状所表明的一样。

与此相关的是，"我"的形成在梦中是以一个堡垒、或一个露天体育场来象征的——体育场内的竞技场和围栏四周是沼泽和垃圾堆，竞技场和围栏将体育场划分为两个对立的竞赛领地，在此，主体挣扎着寻找高耸的、遥远的内部城堡，此城堡的形式（有时并置于同一剧本中）以一种极其令人吃惊的方式象征着本我。与此类似，在心理平面上，我们发现了设防工程结构，对此的隐喻是自发出现的，好像缘自于症状本身，它也表明了强迫症的机制——颠倒、隔绝、删除、复制和置换。

但是，如果我们只凭借主体的假定物的话——不论我们是怎样地将它们束缚在体验的状况里，正是这种体验使我们将它们看做带有语言技艺特质的东西——我们的理论意图仍将受到指控：指控它们将自身投入到一个不可信的绝对主体中。这就是我为什么在目前的、以客观资料为基础的假想中为象征还原法寻求一个指南性坐标的原因。

这种象征还原法在自我的防御中建立了最初的秩序——根据安娜·弗洛伊德小姐在她那本伟大著述的第一部分提出来的看法——且（针对着那种通常的偏见）将歇斯底里的压抑及反复置放于比强迫症的颠倒、隔绝过程更为古老的时期，而后者反过来又是妄想狂式的异化的预示，这种异化始自镜像之我偏斜入社会之我时。

镜像期结束的那一刻，它根据同对应者的"像"的认同和（查洛特·布勒学派在婴儿过渡论现象中恰当地提出来的）原初嫉妒剧，提出了将我同社会复杂情势连在一起的辩证法。

这是这样一个时刻：通过对他者的欲望，它将全部人类知识转化为中介，又通过他者的合作，它在一个抽象的对等物中组构它的对象，并将我转化成这样一种机器：对它而言，每一次本能驱动都构成一次危险，即使是它

响应自然成熟之机——这种成熟标准在人身上因而就取决于俄狄浦斯情结(以性对象为例)表明的文化中介。

在这个概念的启示下，原初自恋这一术语——精神分析理论通过它表明了这个时刻的力比多投资特性——揭示了在发明它的那些人身上的最为深刻的潜在语义意识，但是它也揭露了自恋力比多和性力比多的动态对立。当最初的一批精神分析学家求助于破坏本能，实际上也就是死本能，以便解释自恋性的力比多和"我"的异化功能间的明显联系的时候，解释在同他者的任何关系里，甚至是以乐善好施为目的的关系里，它所流露出来的攻击性的时候，精神分析学家还试图界定自恋力比多和性力比多的对立。

事实上，他们正碰上存在的否定性，当代的存在与虚无哲学都有力地宣告了这一存在的否定性事实。

但不幸的是，这种哲学只是在自足意识的限度内理解了否定性，作为这一哲学前提，这种自足意识同构成自我的误认联系起来，同将自己委身于其中的自主幻觉联系起来。这种匪夷所思的奇想，仿效着精神分析经验，在宣布提供了一种存在主义精神分析的佯称中，达到了登峰造极的地步。

在一个只承认实用功能的社会的极端历史结果里，在面对集中营式的社会联结体——它似乎将这种结果推向顶端——的个人焦虑里，存在主义应依据它为主体困境——这种困境正来自于它——所作出的解释来评判；应依据监牢式的自由来评判；应依据表明掌握任何情势的纯粹意识的重要性的介入要求来评判；应依据窥淫癖—施虐狂式的理想性关系来评判；应依据只通过自杀才自我实现的人格来评判；应依据黑格尔式的谋杀方能满足的他者意识来评判。

就我们的经验教导我们不要将自我看做是知觉—意识系统的中心，或者是"现实原则"的组织而言——此现实原则正表达了对知识辩证法充满敌意的科学偏见——上述主张均遭到我们经验的抵制。我们的经验表明，我们应该从误认功能出发，误认功能对于自我的全部标记是结构，安娜·弗洛伊德小姐对此作了明确的说明。只要这些功能没有在宿命的层次上——这正是本我显身之处——被阐明，而如果这种功能的特有形式是否定，那么，它

的结果大体上仍将隐而不露。

我们因此能够理解“我”的形成的惰性，并在那儿发现了对神经症的最广泛的定义——就像主体受到情势的欺诈从而赋予我们疯狂的最普遍定义一样，这种疯狂不仅仅是藏于疯人院墙之后的疯狂，它也是用其狂暴和噪音来吞没世界的疯狂。

神经症和心理症所引发的痛苦对我们来说是心灵激情的磨练，就像精神分析天平的横杆一样，当我们测算它对全体社会产生威胁的倾斜时，它还向我们提供了磨灭社会激情的标示。

在这种自然和文化的交接处——现代人类学持之以恒地对此进行考察——独独精神分析认识到了想象的奴役这一死结，爱应当再次将这一死结解开，或者是割断。

因为这样一个任务，我们不再相信利他主义感情，我们赤裸裸地暴露了攻击性，这种攻击性潜藏于慈善家、唯心主义者、教师甚至改革者的行为后面。

在我们所保持的主体对主体的求助中，精神分析可以陪伴病人抵达狂喜的“thou art that”的边界，在此，现世命运的密码向他解开了，但是，我们这些精神分析从业者的绵薄之力无法将它引至真正旅程的起点。

弗洛伊德以来文字在无意识或理性中的作用※

雅克·拉康　著
陈永国　译

关于襁褓里的儿童

噢，大海的城市呀，我在你身上看到了你的公民，男人和女人们，不懂得你的语言的人们用结实的镣铐紧紧把他们绑缚起来；而你们只能够通过相互含泪的怨诉、叹息和哀恸来表达你们丧失自由的悲伤和感觉；因为绑缚你们的那些人将不会理解你们的语言，你们也不会理解他们的语言。

列奥纳多·达·芬奇[1]

尽管本文的性质由《精神分析学》第三卷[2]的主题所决定，但多亏了将在那里发现的东西我才将其插入书写（l' écrit）与言语之间的某处——它将在两者的中间部位。

书写的特点在于文本所处的优势，在这个意义上，这种话语因素在本文中将呈现使我喜欢的那种紧缩成为可能的一种因素，从而只给读者留有进入的途径，而无出路，我声明这是很难达到的。如此说来，这就不是书写。

由于我每次都试图为我的研讨会提供新意，所以，我迄今一直强忍着不提供这样一种文本，只有一次除外，而这在系列研讨会的语境之下又不是特别突出的，而且只是在这种论证的一般水平上才有所提及。

※ 本文选自拉康《文选》。本文最早发表于 1958 年，此后经过数十次转载和重印，因为拉康在此提出了"无意识是他者的话语"这一重要论断，为"人被语言所言说"和"欲望乃是他人之欲望"等关于主体性与他性的学说奠定了精神分析学的理论基础。——编者。

我现在把那种能动作用视作抛开这样一种目的的借口，它不过掩盖了下述难点：在试图将其保持在我在这里所应体现的教学水平的同时，我可能会使其更远地脱离言语，而言语迥异的技巧又恰恰是我所寻求的构成效果的本质。

我之所以接受“学生写作联合会哲学小组”的邀请，[3]就是要借机使之适应我所讲的内容：使其必然的一般性适应听众的特殊性，但其惟一的客体却遭遇听众共同教育的共谋，这是一种文学教育，本文题目对此表示了敬意。

事实上，我们无论如何都不能忘记，弗洛伊德在晚期不断提出，这样一种教育是培养精神分析学家必不可少的先决条件，他还把永恒的人文大学视作进行精神分析的理想场所。[4]

因此，我通过表明我所意指的听众而恢复了这种话语的生命力，我（在重写过程中）对这种（言语）话语运动的依赖，甚至更明显地表明了它并非想要的那些听众。

我是说，不管出于什么原因，在精神分析学中这种话语并不适于那些允许自身学科利用虚假同一性的人——这是一种习惯的错误，但它却产生这样一种精神后果，即真正的同一性只不过作为一个不在场的证明而出现在其他同一性之中，它是一种精密的复制，对于最敏锐的精神来说不会失去其含义。

于是，人们怀着某种好奇心观察着《国际精神分析学杂志》关于象征化和语言的新动态，用许许多多黏连的手指翻过萨皮尔和叶斯柏森的书页。[5]这些练习似乎仍然未付诸实践，更重要的是它是缺乏的那种格调。当进入真实领域之时，一种“严肃性”是不能不使人笑逐颜开的。

如此说来，当今的一位精神分析学家就不可能不认识到言语是解开那种真实的钥匙，而他的全部经验只能在言语中找到工具、材料，甚至其不确定的背景噪音。

文字的意义

如本文标题所示，在这种"言语"之外，精神分析学在无意识中所发现的是语言的整个结构。因此，我从一开始就提醒那些饱识精神分析学之人，对无意识仅仅是本能栖居的场所这种观点必须加以重新思考。

但是，我们在这里如何理解这种文字呢？非常简单，即按字面意义。[6]

所谓"文字"，我指的是具体话语从语言中借用的物质支持。

这个简单的定义说明，语言不能混同于在言说的主体中为语言服务的各种心理和身体功能——这主要因为，语言及其结构先在于主体在其精神发展的特定阶段进人语言的时刻。

不妨重申，大脑机制为这些功能提供精神中心，而失语症[7]纯粹是由这些大脑机制的解剖损伤造成的，但总起来说，失语症证明将其缺陷分配给我们这里说的"文字"在创造意义的过程中产生指意效果的两个方面。这是以后将澄清的一点。

因此，如果主体能够作为语言的奴隶出现，那么，在普遍运动中他就更可能作为一种话语的奴隶，他在这种运动中的位置早已在出生时就刻写下了，即便仅仅是据其名字刻写的。

对群体经验的援指，或对这种话语的本质的援指，并不解决什么问题。因为这种经验在这种话语本身所确立的传统中呈现本质的维度。在历史戏剧被刻写在这种传统中很久之前，这种传统就制定了文化的基本结构。而这些基本结构本身揭示了各种可能的交流的秩序，这种秩序即便是无意识的，但在语言所认可的置换之外却是不可想象的。

其结果是，自然与文化的种族双重性正让位于关于人类状况的一个三重概念——自然、社会和文化——最后一个术语完全可以简约到语言，或从本质上把人类社会与自然社会区别开来。

但是，我不想把这种区别作为一个问题或出发点提出来，让能指与指意劳作之间的原始关系问题任意模糊下去。就我对实践在历史生成中的一般

功能的微不足道的攻击来说，我将满足于指出，希望随生产者的特权一起恢复生产与意识形态上层建筑之间的构成性等级关系、使其享受充分的政治权利的社会，却未能生产一种世界语，其中，语言与各种社会现实的关系根本不可能导致任何种类的文学形式主义。[⑧]

在我这方面，我只相信已经通过这样一个事实证明其价值的那些假定，这个事实就是，语言通过这些假定获得了作为科学研究客体的地位。

正是由于这样一个事实，语言学才占领了这个领域的主要位置，[⑨]对科学的重新分类和围绕语言学对科学的重新组合，如往常一样标志着认识上的一场革命；只是交流的必要性才使我以“人的科学”为题将其刻写在本卷的开头[⑩]——尽管存有据此而被掩盖了的混乱。

要确切指出语言科学的出现，我们可以说，如现代意义上的所有科学一样，语言学被包含在作为其基础的一种规则系统的构成时刻。这种规则系统有如下述：

$$\frac{S}{s}$$

读作：能指超越所指，“超越”对应于把两个阶段分开的横杠。

这个符号应该归功于费迪南·德·索绪尔，[⑪]尽管在众多图式中并非是确切以这种形式表达的，但在索绪尔于 1906—1907、1908—1909 和 1910—1911 年间所作讲座的出版物中却表达了这个符号，他的一些忠实门徒以《普通语言学教程》为题将讲座公开发表，这对转达一种名副其实的教学来说是一部极其重要的著作，即是说，人们只能根据这部著作自身的主张与其达成一致。

这就是我们何以把 S/s 的公式合理地归功于他的原因，尽管各个学派不尽相同，但都承认这是现代语言学的源头。

因此，这种科学的主题事实上悬浮在能指和所指的原始位置，它们一开始就是由抵制指意的一个障碍所分隔的不同秩序。而只有这才使对能指本身的关联、对这些关联在生成所指过程中起作用的程度进行确切研究成为

可能。

这种原始区别完全超越了关于符号的任意性的讨论，而且自古代人对其进行最初反思以来人们就始终精心研究，甚至越过了在同一时期对词与物之间双单义对应的讨论所遭遇的绝境，即便这种讨论仅仅是命名行为而已。当然,所有这些都与人们往往归于食指的重要性所暗示的表象相反,在婴儿主体学习母语的过程中,或在用所谓"具体"方法教学外语的过程中,人们常常用食指指点物体。

按照这条思维路线,我们只能表明,任何指意过程都只能通过指涉另一指意过程而得以持续:[12]其极端的形式相当于这样一个命题,现存语言中对其无能涵盖整个所指领域存疑的语言并不存在，它作为语言而存在的结果就是必须满足所有需要。如果我们试图掌握语言中客体的构成，我们就不能不注意到这种构成只能在概念的层面，与简单的命名完全不同的一种事物,而当把这种事物简约到名词时,该物就会分化成双重的、发散的"原因"(causa)之光,在法语词 chose(物)中它藏匿于这种发散之光,它并未将其拉丁语的外衣(rem)丢给不存在的事物(rien)。这些考虑是举足轻重的,正如其存在对于哲学家来说是至关重要的一样，它们使我们脱离了语言就其本质向我们提出问题的场所。只要我们固守这样一个幻觉，即能指履行再现所指的功能,或更确切说,能指必须以任何指意过程的名义说明其存在的话,那么我们就不可能深入探讨这个问题。

甚至在被简约到这后一种公式之时，其异端之说依然未变——这种异端之说导致逻辑实证主义探讨"意义的意义"[13],这是逻辑实证主义的热衷者们所称的目标。结果,我们能够观察到,通过这种分析,甚至具有高度意义负荷的一个文本也能被简约为微不足道的东西，所剩下的当然是毫无意义的数理规则。[14]

再回到我们的 S/ s 公式上来：如果我们只能从这个公式中推断出上下术语的平行观念,完整采纳每一个术语的意义的话,那么,它就将是永远难解的一个谜的符号。这当然不是问题所在。

为了理解这一功能,首先,我将再造那个经典的但却虚假的树图,这个

功能的使用通常是通过这个树图引介的，我们可以看到它何以会导致上述提及的那种错误。

在我的讲座中，我用另一个树图代替那个经典树图，



这个树图所要求的准确性不过是将其置换到精神分析学家还没有完全抛弃的那个不和谐的维度，因为他完全有理由感到他的墨守成规完全是从这个树图中汲取价值的。下面是另一个树图：



我们看到，在不大幅度扩大实验中所及能指的范围的情况下，即是说，通过把互补意义显然相互强化的两个术语加以纯粹并置而加倍一个名词的意义的情况下，由于对一个出乎意料的意义加以出乎意料的催促而导致一种惊人的结果：两扇门的图像通过给**西方男人**提供与外界隔绝的有限区域而满足他离家在外时的正常需要而象征着这样一条规则，他似乎与绝大多数原始群体具有一种共性，他的公共生活必须服从于便溺隔离的规则。

我用这个例子并不仅仅想要通过不正当的攻击平息唯名论的争论，而且还要表明能指事实上是如何进入所指的，即是说，以一种并非非物质的形式提出它在现实中的位置的问题。因为一个近视眼完全有理由眨着眼睛凝视，紧盯住那块小小的搪瓷符号，不知道这是否真的是它所标识的能指，在这种情况下，这个能指的所指将从教堂上殿庄严的两行仪式队伍中接受最后的荣誉。

但是，任何精心构思的例子都不可能像对真理的实际经验那样说明问题。所以，我很高兴能发明上面的公式，因为它唤起了我最信任的人的童年的记忆，并因此受到我的注意，于是愉快地将其呈现在这里。

一列火车到站了。一个小男孩和一个小女孩在车厢里面对面靠窗坐

着，他们是兄妹。火车徐徐进站时，他们透过窗口看到了车站站台边上的建筑。“看，”小男孩说，“我们停在女厕所前面了！”“白痴！”小女孩回答说，“你没有看到那是男厕所吗？”

事实上，这个故事中铁路把索绪尔公式中的横杠物质化了（而且，其形式旨在表明，对物质化的抵制也许不是辩证的）。除此之外，我们还应该说，只有没有看到眼前的两个洞（这是恰如其分的形象）的人才可能把故事中能指和所指的地点混淆起来，或看不到能指从发光的中心将其光明输送到不完全指意的影子之中。

这个能指现在将把一种纯粹的动物分歧，注定要消失在自然迷雾之中的动物分歧，带人意识形态战争放纵的力量之中，无情地对待家庭，残酷地折磨诸神。对这两个孩子来说，女厕和男厕从此将成为两个国家，他们各自的灵魂将努力插上离异的翅膀，而这两个国家之间的休战则越发不可能了，因为它们实际上是一个国家，每一个都不可能在不贬低对方荣耀的情况下而以自身的优势为代价妥协。

但这已足够了。这听起来好像是法国的历史。如人们所认为的，这里，法国的历史比英国的历史更容易唤起人们的同情，它注定要从迪安·斯威夫特的鸡蛋的大头衰落到小头。

尚需构想的是，在这里以复数形式[15]集中表达它对人们的欢迎的能指的 S，必须选择哪些台阶，哪个走廊，才能将其胳臂肘放在通风设置上，愤怒和蔑视就像热气和冷气一样通过这些设置从下面嘶嘶地发放出来。

可以肯定的是：如果带横杠的 S/s 这个公式是恰当的，那么一个向另一个的接近无论如何都不能产生意义。因为仅就这个公式本身也不过是能指的纯粹功能而言，它只能在这种转换中揭示一个能指的结构。

那么，正如人们通常所说的语言的结构一样，能指的结构就是应该被表述的结构。

这意味着，不管人们从哪里开始表示其相互侵占和越来越多的包容，这些单位都必然屈从于一种双重条件，即被简约为终极的差异因素，同时又根据某一封闭秩序的规律将这些因素综合起来。

这些因素是语言学的决定性发现之一,即音素;但我们不必指望在这个术语所指的调节性变异中看到任何语音的恒定性,相反我们却能看到特定语言中为辨别声音所必需的区别性联接的共时系统。通过这个系统,人们看到,言说的词语本身的一个关键因素注定要流入活字当中,在混乱的小写字母盘迪多或伽拉蒙兹中,[16]则有效地呈现为我们所说的“字母”,即能指本质上已经局部化了的结构。

随着能指的第二个属性得到证实,即根据某一封闭系统的规律将各种因素综合起来,我通常用指意链这个术语所指称的结构基础就必然使人产生一个近似的想法:作为一个环的项链的各个环在另一条项链中也是由各个环构成的。

这就是用来限定语法和词汇的结构条件,即把语法定义为在刚好优越于句子的单位的层面上能指进行构成性侵占的秩序,而词汇则是在言语表达的层面上能指进行构成性包容的秩序。

在检验在对语言用法的理解中借以确定这两种实践的极限时,很容易看到只有能指与能指的对应才为对指意过程的探讨提供标准,如类素(taxeme)和义素(semaneme)的“用法”这个概念所示,它所指的实际上刚好是超越所论单位之上的语境。

但是,并不是由于在某些限阈内对语法和词汇学的探讨已经穷尽,我们才必须认为指意过程在这些限阈之外享有无上的权力。那必将导致错误。

能指就其本质来说总是通过展开它面前的维度而预示意义。如在句子的层面上,当句子在指意术语出现之前就被打断时就表明了这一点:“我将永远不……”,“不管怎么说这是……”,“然而这可能……”。这样的句子并非没有意义,而具有受到更大压抑的意义,即它满足于让我们等待意义的出现。[17]

但这个现象并没有什么不同之处,它仅仅通过“但是”的转折就揭示了为婚礼而打扮的黑人女子和为拍卖场准备的可怜的女人,她像舒拉密(Shulamite)那样端庄、像露珠那样诚实。[18]

由此我们可以说,意义正是在能指的指意链中“固持”,但它的诸多因素

无一"包括"在它在此时所能进行的指意过程之中。

所以,我们不得不接受这样一种观点,所指在能指之下不断地滑动——费迪南·德·索绪尔用一个形象表示这种滑动,它相似于摘自《创世纪》手稿的微型图画中洪水的波浪线;两股流动的洪水由雨的细线标志,而垂直的点线则假定限制相互对应的部分。

我们的全部经验完全与这种线性相反,在一次论精神变态的研讨会上,这使我曾经谈到颇似"锚点"(anchoring points)的东西,以便考虑文字和对话在主体身上引起的戏剧性转变中所起到的主导作用。[19]

索绪尔认为这种线性对话语链起到构成作用,与单个声音的发出相一致,也与书写的水平位置相一致——事实上,如果这种线性是必然的,那么它就不是充分的。它只能在时间取向被固定的时候才能用于话语链,被当做所有语言中的一个指意因素,在这些语言中,"彼得打保罗"这个句子在把两个名词颠倒时其时间也颠倒。

但是,人们只需要听一听诗歌就可以听到多声部(索绪尔无疑有听诗的习惯[20]),显然,所有话语都是按照一个总谱上的若干五线谱来排列的。

实际上,任何指意链都仿佛依附于每一个单位的标点符号,都对仿佛从那一点上"垂直"悬浮的相关语境进行了完整表述。

姑且再以"树"一词为例。这次不是将其作为孤立的名词,而是在这些标点符号之中的某一点上,看看它是如何跨越索绪尔公式中的横杠的(应该注意到"arbre"和"barre"的字母排列)。

甚至在分解成元音和辅音的双重谱系之时,它仍然能够在我们的植物群落、力量和君权的语境下以栎树和梧桐树使人想起它所具有的意义。依赖希伯来文《圣经》暗示的所有象征性语境,它在不毛的小山上竖起了十字架的影子。然后简化为大写的Y,即二叉分支的符号,除了在纹章学中用做图式外,这个符号已经与树没有任何关联,尽管我们可以从谱系上加以考虑。循环的树,小脑的生命之树,农神之树,月神之树,电击后树上形成的晶体,你的图像是否在被火烧裂的龟壳上为我们追溯我们的命运,不然就是你的雷电促成了存在之轴的缓慢转动,从不可命名的夜骤然涌入了语言的:

不！树说，在它高尚的头的
骤雨般的火花中
它说不！

这些诗行要求有树的和声，正如下面的诗行一样：

它和一叶草一样
受到狂风暴雨的普遍待遇。[21]

这首现代诗是根据能指的平行法则排列的，创造了主导原始斯拉夫史诗或最精湛的中国诗歌的那种和谐。

如上所示，树和草叶被从同一种生存模式中挑选出来，以便让那些矛盾的符号——说“不！”和“待遇”的符号来影响它们，同时，通过把“高尚”的特殊性与化简这种特殊性的“普遍”性进行类的对比，在“头”和“狂风暴雨”的凝缩中展现在那个永恒瞬间难以辨别的骤雨般的火花。

但是，这一整个能指只能在它出现在主体之中的时候才能发生作用。我通过假定能指已经超越横杠到达所指的层面而回答的正是那个反对意见。

重要的并不在于主体了解什么（如果“男厕”和“女厕”是用男孩和女孩不懂的语言书写的，那么他们的争论就只能是就词语的简单争论，而不必具有任何意味）。

指意链的这种结构所揭示的是这样一种可能性，仅就我与其他主体共有这种语言而言，即是说，仅就它作为一种语言而存在来说，我必须使用这种语言，以便意指**并非是它所言说的东西**。言语的这种功能比主体“隐藏思想”（往往并非是难以定义的思想）的功能更值得指出；它不亚于在寻求真理的过程中指示该主体的位置的功能。

这需要把我的树“植”于一种表达方式之中；爬上这棵树，甚至把描写性

语境给予某一词语的狡猾的启示投射给它；培植它（arborer），这样我本人就不会被禁闭在事实的某种公告之中，不管这种公告多么正规。而假如我了解到真实，我就将它公诸于众，尽管我穿越树枝的杂技技术所能构成的惟一能指会对其进行字里行间的全面审查，甚至像杂耍一样刺激，或只有经过训练的眼睛才能观察得到，但这要根据我是否想要公诸于大众还是公诸于少数人而定。

语言中如是描述的这种正统的指意功能是有名称的。我们在童年时代的语法书上学到这个名称，在最后一页上，被归入关于"对风格的最后思考"的虚幻章节的奎提里安的幽灵[22]，似乎突然加快了语速，试图在结束之前把要说的话全部讲完一样。

正是在风格的比喻或转义中——动词"发现"（trouver）就是由此转化而来的——我们发现了这个名称。这就是**换喻**。

我将仅举那种教科书所给的例子："30个船帆"。这个表达中隐藏的"船"一词，似乎通过不断地重复这个老生常谈的例子，并取其比喻意义，反而促进了该词的在场，这一事实使我感到的焦虑与其说掩盖了那些图解式的船帆，毋宁说掩盖了它们应该阐明的定义。

用部分代替整体，我们自语道。如果认真对待此事，那么我们对这支船队的重要性便一无所知，而这又正是"30个船帆"所要转达给我们的：因为每一支船只有一个帆事实上是最不可能的可能。

借此我们看到，船与帆之间的联系只能在能指之中，而非在别处，而换喻的基础又恰恰是这种**字**对**字**的联系[23]。

因此，我将把能指所构成的有效领域的一个方面指称为换喻，这样意义才能够在那里呈现。另一方面是**隐喻**。我们即刻就可以举出一个例子：奎莱词典似乎是寻找这种例子的适当地方，而这个例子又仿佛不是出于我自己的目的选择的，我无需进行进一步的探讨，只需举出维克多·雨果的一行著名诗句就够了：

他那一束既不吝啬也无愤恨……[24]

我在论精神病的研讨会上就是据此提出隐喻的。

应该说，现代诗歌尤其是超现实主义诗歌，已经朝这个方向走出了很远，向我们表明了两个能指的任意联合都同样足以构成一个隐喻，除了为产生诗的火花，即是说为了促使隐喻创造的发生，而额外要求所指形象尽可能相差悬殊的话。

诚然，这种激进的立场是以自动写作的实验为基础的，如果不是由于弗洛伊德的发现，这种实验的开拓者们是不会进行这种实验的。但是这仍然是一个混乱的立场，因为作为其基础的学说是虚假的。

隐喻的创造性火花并非产生于两个形象的呈现，即平等实现的两个能指。它在这两个能指之间闪耀，其中的一个能指已经在指意链中占据了另一个的位置，那个隐蔽的能指通过与指意链上的其他能指（换喻）相关联而保持了它的在场。

一个词代替另一个词：这就是隐喻的公式，如果你是诗人，你将出于自己的乐趣生产一个连续的流动，一连串耀眼的隐喻。如果这将造成对对话的某种陶醉，即让－塔迪厄[②]以此为题所写的那种对话，那么这仅仅是因为他以完全令人信服的资产阶级喜剧的再现向我们展示了所有根本多余的意味。

显然，在上引雨果的诗句中，即便是最微小的火花也并非产生于那个命题，即"他那一束既不吝啬也无愤恨"，因为关于"那束"是否具有这些值得或不值得称赞的属性的问题根本不存在，这些属性，与"那束"一样，都属于布兹（Booz），布兹在处理后者时实践了前者，但在这个例子中却没有通过后者表白他的看法。

然而，如果他的"那束"确实使我们想到布兹，而这的确是实际情况，那么这是因为他在指意链中的位置，他将由于荡涤贪恋和愤怒而受到称赞的位置，已经被"那束"所取代。但现在布兹 本人已经被"那束"所荡涤，被抛入外面的黑暗，在那里，贪恋和愤怒把他隐藏在否定的空谷之中。

但是，他的"那束"一旦篡夺了他的位置，布兹便不再回归那里了；"他

的"这个小词的纤弱线索把他与"那束"绑缚在一起,这条线索不过给他的回归造成了另一个障碍,因为这把他与占有的观念联系起来,从而把他拘留在贪恋和愤怒的核心位置。所以,文中所证实的他的慷慨,仍有待于被"那束"的慷慨化简为"不如无那样慷慨";源于自然的"那束"既不懂我们的保留,也不懂我们的拒绝,按照我们的标准衡量,甚至它的累积也是节俭。

但是在这种慷慨中,如果给予者连同他的礼物一起消失,那也只是为了在环绕那个比喻的氛围中东山再起,他就是在这个比喻中被灭绝的。这个比喻就是开始到来的富饶,正是这个比喻宣布了该诗所赞扬的那个意外的情景,即老头在即将继承父权的神圣语境中将接受的许诺。

因此,诗的火花正是在以人名的形式呈现的能指与以隐喻废除该人的能指之间爆发出来的,而且这种情况能够更有效地使人意识到父权的意味,因为它再造了那个神话故事,弗洛伊德就是根据这个神话重建了神秘的父权在人的无意识中的进步的。

现代隐喻具有完全相同的结构。所以,"爱是在阳光下大笑的一块卵石"这行诗,在即将落人自恋式利他主义的海市蜃楼时,在据我看来最经得起考验的一个维度里再造了爱。

于是我们看到,隐喻恰恰是在意义从无意义当中产生时发生的,即是说,如弗洛伊德所发现的,一旦从相反的方向跨越了那个边界,便产生了词,即法语中典型的词,作为能指"精神"(ésprit)的词[⑳];正是在这个边界上我们认识到,人在嘲弄能指时向命运提出了挑战。

还是回到我们的话题上来吧。人在换喻中所看到的,如果不是战胜社会审查的障碍所需要的力量,那又是什么呢?这种形式在压制的过程中予自身领域以真实,这难道不说明其表现中固有一种奴性吗?

列维-施特劳斯的一部书论述的话题包括从传统上为我们提供了精神病院的国度到选择了自由的人们,它将对我们获益匪浅。作者在书中论述了写作艺术与迫害之间的关系。[㉑]在对这种艺术与那种迫害状况相联系的同源性质(connaturality)进行详尽探讨时,他让我们瞥见了在这方面以真理的效果把其形式强加给欲望的东西。

但是，在追溯文字的历程、探讨弗洛伊德的真理时，我们不是已经感觉到它在发热、并在我们周围燃烧了吗？

当然，如前所说，在精神赋予生命的同时文字在伤害生命。我们不能不同意这种看法，因为我们在别处对那位高尚的受害者表示了敬意，他犯了在文字中寻找精神的错误。但是，我们也愿意明白，没有文字，精神何以能够生存？即便如此，如果文字没有向我们表明在没有精神参与的情况下，文字对人产生了真理的效果的话，那么精神的主张就仍然是无懈可击的。

产生这一顿悟的不是别人正是弗洛伊德，他称他的发现为无意识。

无意识中的文字

在弗洛伊德的全部著作中，每隔三页就有一页用于语文学援指，每隔两页就有一页用于逻辑推断，而对经验的辩证理解则无处不有，语言分析的比例已经增长到直接涉及到无意识的程度。

因此，《释梦》的每一页都在探讨我所说的话语的文字，其结构、用法和在所论问题中的内在性。弗洛伊德的研究正是从这部著作开始打开通往无意识的光明大道的。弗洛伊德注意到了这一点，在20世纪初开始撰写这部著作时，[8] 他的信心证实了他始终如一的主张：他把他整个发现的赌注都下在了对他的信息的这一主要表达上。

该书开篇章节的第一句话就宣布了由于阐释的缘故而不能再推迟的东西：即梦是一种画谜。弗洛伊德继而规定了我从一开始就阐明的规则：必须按字面意义理解梦。这衍生于那同一种字面(或音素)结构在梦中的能动作用，在这种结构中，能指在话语中得到表述和分析。所以弗洛伊德特意提及的房顶上的船，用逗号作头的人，均非自然的形象，都是梦像的例子，只能取其作为能指的价值，即是说，只要它们能使我们破解梦的画谜所呈现的“谚语”的话。我们读解梦所依靠的语言结构就是破解“梦的指意功能”(Traumdeutung)的原则。

弗洛伊德以每一种可能的方式向我们表明，作为能指形象的价值与其

意义没有任何关系。他以埃及的象形文字为例，在特定文本中，如果假装一只秃鹫（写作 aleph）的往来或一只小雏（写作 vau）的往来表明动词“to be”的一种形式或复数，那就纯粹是愚蠢的做法。这证明文本与这些鸟类学标本毫无关系。在这种书写中，弗洛伊德发现了能指在我们的语言中已经失去了的一些用法，如限定词的用法，即象形文字中把分类图像附加在动词的字面意义的图像之上，但这只能表明，甚至在这种书写中，所谓的“表义符号”只是一个字母。

但是，缺乏语言训练的精神分析学家并不需要目前对后一个术语造成的混乱所产生的偏见，即热衷于衍生于自然类比的象征主义，甚或热衷于适合本能的形象。人们警惕地看到，在法国学派之外，必须通过取消如果不直接指向无意识便不能证明其充分理由的一种技巧，通过回顾自身的诸种原则而把查看咖啡渣与阅读象形文字区别开来。

必须说明，这一点很难得到承认，上面谴责的精神恶习乐于承认，今天的精神分析学家完全可能在对弗洛伊德进行必要的“拜访”之前就进行破译了（看看商博良的雕像，导游这样说[②]），这种“拜访”是必要的，将使他懂得他所从事的是破译的工作；区别在于，一种密码文字只有在一种失去的语言中才是全面的。

“拜访”不过是 Traumdeutung（指意功能）的继续。

Entstellung 译做“曲解”或“移置”，是弗洛伊德证明为梦发生作用的一般先决条件，也是我在上面按照索绪尔的理论所阐述的能指下面所指的滑动，这在话语中总是能动的（我们注意到它的行动是无意识的）。但是，我们所说的能指对所指作用的两个“方面”在这里也同样存在。

Verdichtung 或“浓缩”，是能指相互叠加的结构，是隐喻活动的场所，而这个名称，本身是对 Dichtung（虚构）一词的浓缩，表明这种机制与诗歌具有相同的性质，以至于包容了诗歌本身具有的传统功能。

就 Verschiebung 即“错置”的情况来说，这个德文术语接近于我们在换喻中看到的意义的转向，从它在弗洛伊德著作中出现时起就被再现为无意识挫败审查的最适当手段。

这两种机制在“梦的工作”(Traumarbeit)中起到非常特殊的作用，那么，是什么将这两种机制与其在话语中的同源作用区别开来的呢？什么也没有，只有强加于指意材料之上的一种传统，称做 Rücksicht auf Darstellbarkeit，这必须译作“对再现手段的考虑”(“比喻表达可能起到的作用”这种译法在这里太具近似性)。但是，这种状况构成了在写作系统**内部**运作的一种局限；这距离在自然表达现象的层面上把这个系统消解成比喻性符号还相当遥远。这个事实也许会说明某些象形文字模式所涉及的问题，这些象形文字只是由于书写的不完善而被抛弃，因此不能视之为纯粹的革新。因此说，梦就仿佛是客厅里的游戏，你必须让你的观众仅仅根据无言的手势来猜测某一著名谚语或其变体。梦使用言语，这并没有什么区别，因为对无意识来说，它只不过是再现的若干因素之一。游戏和梦都意外地碰到一种分类材料的缺乏，而这种材料是用来再现诸如因果关系、矛盾、假设等逻辑表达的，正是这个事实证明梦和游戏都是书写而非哑剧的一种形式。梦用来再现这些逻辑表达的细微过程远不是游戏通常采用的人为的过程，这些过程成为弗洛伊德的一项特殊研究的客体，我们于中看到，梦的工作遵循能指的法则这一事实再次得到证实。

梦的精心构造的其余部分在弗洛伊德看来是次要的，其本质表明其价值：用弗洛伊德乐于使用的术语来说，它们是空想或白日梦(Tagtraum)，以强调梦达成愿望的功能(Wunscherfüllung)。就事实而论，这些空想可能始终是无意识的，因此，它们的特征就在于其指意功能。在关于这些空想的问题上，弗洛伊德谈到它们在梦中的位置或是被占用，用作陈述无意识思想(Traumgedanke)的指意因素，或被用于刚才提及的次要的精心构造之中，即是说，用于与我们醒来时的思想毫无区别的一种功能。表明这种功能之效果的最好办法就是将其与不同的色域相比较，当这些色域被零散地用于模板时，可以使本身令人生畏的模板图案看似一幅比喻性绘画，更使人想起象形文字或画谜。

请原谅我仿佛在逐字逐句解释弗洛伊德的文本。我这样做不仅要表明如实地解释弗洛伊德的文本究竟能获益多少，而且还要根据其最初的指导

路线给精神分析学的发展定位,这些都是根本的、从未被废除的指导路线。

然而,从弗洛伊德最初以最准确的形式指定给无意识的地位时起,就存在着对能指的构成性作用的普遍误解。

这有两个原因,其中最不明显的当然是,这种形式化本身并不足以使人认识到能指的能动作用,因为 Traumdeutung(指意功能)在语言学的各种形式化之前很久就出现了,人们无疑能够表明 Traumdeutung 仅仅以其真理的价值为语言学铺垫了道路。

第二个原因不管怎么说都是第一个原因的反面,即,如果精神分析学家完全执迷于无意识所揭示的意义,那是因为这些意义的神秘吸引力衍生于它们本身固有的辩证关系。

我在研讨会上已经表明,抵制这种偏见的不断加速的影响已经势在必行,这种必要性说明了方向的明显变化或方针政策的变化,由于要为后代保留他的发现及其对我们的认识发生的根本改变,弗洛伊德感到有必要把这些变化用于他的学说。

不妨重申,在他的处境中,即在科学发展的水平上尚不存在与他发现的客体相对应的东西——在这种处境中,他至少始终把这个客体保持在本体的地位。

其余的都是神祇的事,所走过的道路正是今天的分析在那些想象形式中所择取的方向,我刚刚表明那些想象形式对它们胡劈乱砍的文本都持“保留”(en reserve)态度——而分析家们则试图使自己择取的方向适应这些形式,在释梦的过程中,把它们与鸟一般的象形文字的幻想性解放混同起来,无论这些形式何时出现,都试图以一种“扫描”的方式[30]普遍控制这种穷尽的分析,认为它们目睹了各种退化的枯竭和对客体关系的重新塑造,人们认为主体就是从这种关系中衍生其“性格类型”的。[31]

基于这些观点而采取的技术能够产生丰硕的效果,而在疗法的庇护伞之下也很难受到批判。但是,一种内在批判仍然是不可避免的。一方面用来证明所用技术之正确性的运作模式——即分析规则,其始于“自由联想”的全部工具,都取决于其发明者的无意识观念;另一方面就这种无意识观念而

言，那种普遍误解起着支配作用。内在批判便产生于这两方面之间臭名昭著的分歧。这种技术的最热烈的追随者们相信自身不需要通过最纯粹的急转弯而对这两方面加以调和：(他们说)分析规则必须全身心地遵守，因为它不过是一次幸运事故的结果。换言之，弗洛伊德从来不知道他都做了些什么。

恰恰相反，回过头来看一看弗洛伊德的文本将表明他所用技术与其发现之间的绝对一致性，同时，这种一致性能使我们把他的全部步骤归回到适当的位置。

精神分析学的任何矫正何以必然回归到那个发现的真实状况，其原因就在于此。这个真实状况在其发现的最初时刻是难以模糊的。

在对梦的分析中，弗洛伊德仅仅想要向我们展示无意识最普遍延伸的法则。梦何以最适合于这种展示的理由之一，弗洛伊德告诉我们，恰恰在于无论在正常人还是在精神病人那里，梦都揭示了相同的法则。

但在这两种情况下，无意识的功效在醒着的状态并未停止。精神分析不过确立了这样一条经验，无意识从不把我们的行动抛在它的领域之外。然而，无意识在心理秩序中的出现，换言之无意识在个体的关系—功能中的出现，应该加以更准确的定义：它与那种秩序并不是共延的(coextensive)，因为我们知道，如果无意识动机既在意识的心理效果中显示，又在无意识的心理效果中显示，那么相反，这只能使人从根本上想到，在排除意识特征的意义上，大量被合法地指称为属于无意识的心理效果，与弗洛伊德意义上的无意识仍然没有任何关系。所以只有通过对那个术语的滥用，那种意义上的无意识才与心理相混淆，而人们可以据此把事实上是无意识的影响指称为心理影响，如对身体的影响。

因此，问题在于对这种无意识的分类加以定义。我认为这就是由那个公式所定义的分类：

$$\frac{S}{s}$$

我们就能指对所指发生的效果所能提出的理论意味着这个公式可以转变成：

$$f(S)\ \frac{I}{s}$$

我们已经表明，这不仅是水平指意链上诸因素的效果，而且也是所指中垂直从属因素的效果，它们分化成称作换喻和隐喻的两种基本结构。首先，我们可以用下面的公式象征这两种结构：

$$f(S \cdots S')\,S \cong S\,(-\!\!-\!\!-)\,s$$

即是说，换喻的结构表示：正是能指与能指的关联造成了这种省略，能指利用意义所具有的“回溯”功能把客体关系中存在的缺乏置入这种省略中，赋予其针对它所支持的那种缺乏的欲望。那个置于(　)之间的符号在这里代表那个横杠的保留——在原来的公式中，它标志着不可简约性，这种不可简约性在能指与所指的关系中构成了对指意过程的抵制。[②]

其次，

$$f\left(\frac{S'}{S}\right)S \cong S(+)s$$

这个隐喻的结构表示，正是在用能指代替能指的过程中，才产生创造性的或诗意的指意效果，换言之，即所论意义的产生。[③](　)之间的 + 号表示跨越横杠——以及为意义的出现而进行的这种跨越的构成性价值。

这种跨越表明我在上面指出的能指进入所指的条件，尽管权且将其与主体的位置相混淆。

我们所要讨论的正是这样引介的主体的功能，因为它是解决我们的问题的关键。

“我思故我在”(cogito ergo sum)并不仅仅是在对科学状况进行历史的高度反思之时，将超验主体的透明性与其存在的肯定性相联系的一个公式。

也许我只不过是客体和机制(所以与现象没什么两样)，但是毫无疑问，既然我如此思考了，我便存在了——绝对地存在了。哲学家们无疑对这个公式进行了重要的更正，即是说，在思的事物中，我只能永远把自身构成客体(cogitatum)。然而，事实依然是，通过对超验主体进行这种极端的纯化，我与其投射的生存联系是无可辩驳的，至少在目前的形式中是如此，而且：

"cogito ergo sum" ubi cogito, ibi sum("我思故我在",哪里有我思,哪里就有我在)克服了这种异议。

当然,这使我仅限于存在于我的存在中,只要我认为我存在于我的思想中的话;至于我实际上如何深刻地思考这一点,这只与我自己有关,而如果我表达出来,也不会引起别人的兴趣。[34]

然而,以其哲学上的狡辩为借口而回避这个问题,不过是承认对自身的抑制。因为主体的观念对于像(现代意义上的)战略这样一种科学的运作来说也是不可或缺的,科学战略的运作排除一切"主观主义"。

这也使人不能接近弗洛伊德的宇宙——正如我们谈论哥白尼的宇宙一样。事实上,弗洛伊德把自己的发现与所谓的哥白尼革命相提并论,强调指出这又是人把自身置于宇宙中心的问题。

仅就与我作为所指的主体所占据的位置的关系而言,我作为能指的主体所占据的位置是向心的还是离心的?——这是问题所在。

这不是弄清我是否以与自身存在相一致的方式言说自己的问题,而是弄清我是否与我所言说的我是同一个人。这里,使用"思"一词绝非不合适。因为弗洛伊德用这个术语指称无意识涉及的各种因素,即我们现在认为那里存在的指意机制。

然而,哲学上的"我思"(cogito)仍然处于这个海市蜃楼的中心,这个海市蜃楼使现代人甚至在周围诸多的不确定性之中、甚至在他为抵制自恋的诱惑而学会实践的不信任之中也感到自身确实的存在。

此外,如果掉转换喻的武器来对付它为之服务的怀旧情绪,如果我拒绝寻求超越同义反复之外的任何意义,如果我以"战争即战争"、"金钱即金钱"的名义决定只作为我之所是,那么,甚至在这里,我怎样才能避免我就在那个行为之中的明显事实呢?

同样真实的是,如果我把自身带到意义探讨的另一极,即隐喻的一极,如果我致力于成为我之所是,致力于存在,那么,我就不能怀疑即便在这个过程中我失去了自身,但我仍然存在于那个过程之中。

于是可以说,弗洛伊德学说的骗局恰恰体现在这些问题上,其证据将受

到经验的颠覆。

换喻与隐喻之间的这种指意游戏，发展到并包括把我的欲望分割成对能指的拒绝和存在的缺乏的能动阶段，并把我的命运(fate)与归宿(destiny)问题联系起来时，这种游戏以其全部无情的细节进行到最后较量的地步，在这种较量中我并不存在，因为我不可能置身那里。

即是说，所需要的不仅仅是我权且使我的听众感到难解的这些话：我思我不在，所以，我在我不思。对习惯于难以捉摸的歧义[⑤]的听众来说，词语的意义是可以理解的，而这种歧义又正是意义的链环从我们按言语线索的掌握中所逃避的。

人们应该说的是：在我是我思想的玩物的地方我不在；在我不想思的地方，我思我在。

这个两方面的秘密与这样一个事实联系在一起：真理只能在那个不在场的维度中唤起，在那里创造性作品中的“现实主义”都从换喻中汲取价值；它也同样与另一个事实相联系，当我们拥有一把、而且是惟一的一把钥匙的时候，我们只能通过隐喻的双重转换接触意义：索绪尔公式中的 S 和 s 并不在同一个层面上，人只能在他认为他的真正位置是在 S 和 s 的中轴上时才自我欺骗，这个位置实际上并不存在。

这个位置**过去**并不存在，即是说，在弗洛伊德发现它之前并不存在；如果这不是弗洛伊德的发现，那他的发现就什么也不是。

无意识内容就其全部令人失望的歧义来说并未给我们提供比直观事物更一致的主体的现实。它们的价值在于真实，在于存在的范畴：用弗洛伊德自己的话说是 Kern unseres Wesen。[⑥]

隐喻的双击机制正是在分析的意义上决定症状的那种机制。在性创伤谜一般的能指和在实际指意链上用以取代这个能指的术语之间爆发出一丝火花，把意识主体无法接触的意义固定在症状之中，而症状也许就在这个主体中消解——一个症状就是一个隐喻，其中肉体或功能被当做指意因素。

而欲望似乎为“自然哲学”提出的谜——它对无限深渊的狂热嘲讽，它

用以包容认识的快感和用快感统治的快乐，所有这些达到的本能的混乱无非就是陷入换喻中两条铁轨之间的那种混乱——它们永远朝着**对其他事物的欲望**的方向延伸。于是就有了它在指意链的悬置点上"反常的"固定，在那里，记忆的屏幕被固定下来，物神迷人的偶像僵化了。

构想无意识欲望的坚不可摧的性质并没有其他方法——在缺乏一种需要的情况下，这种需要在得不到满足时也不病、不死，即便它旨在导致有机体自身的毁灭。正是在一种记忆中，可以与现代思维机制所称的那种记忆相媲美的记忆中（这些机制反过来也是通过电子实现意义的构成的），正是在这种记忆中，人们发现了在转换过程中**坚持**自身再生产的链环，而这就是已死的欲望的链环。

病人通过症状大声疾呼的正是这种欲望在其历史中的真实状况，如基督所说，即使以色列的孩子们不把声音借给石头，那么这些石头本身也会呼喊。

为什么只有精神分析学能够使我们在记忆内部区别回忆的功能，原因就在于此。它植根于能指，通过历史在人的精神中的上升解决柏拉图式回忆的两难问题。

人们只需读一读《论性征的三篇论文》就能观察到，弗洛伊德在这些文章中是通过一种回归的辩证法而接触客体的，尽管为大众消费而用一些生物学术语加以装点。

弗洛伊德从荷尔德林开始，在不到20年的时间里发展到克尔恺郭尔的重复；即是说，在把他的思想单独用于"谈话疗法"[⑦]的卑贱而灵活的结果时，他未能逃避那种现存的奴役，正是这种奴役使他从逻各斯的崇高原则走向了对恩培多克勒关于死亡的二律背反的重新思考。

除了对他称之为梦的场所的"另一场面"的构想之外，对于一位科学家对意外介入（Deus ex machina）[⑧]的依靠，我们还能做何构想呢？这个意外介入仅仅由于这样一个事实而不那么具有嘲讽意义：它向旁观者揭示出机器在指导指导者。如果我们不认识到他不得不在远远超越了他的偏见的有力证据面前让步的话，我们又能怎样来想象一位19世纪的科学家在其全部著作

中竟然高度评价他的《图腾与禁忌》，及其原始父亲猥亵、凶狠的形象，在俄狄浦斯为赎罪而刺瞎双眼的行为中也未穷尽的形象，而今天的人类文化学学者在这个形象面前就仿佛在某一货真价实的神话的发展面前一样卑躬屈膝呢？

因此，迫切地生产特殊的象征性创造，如众所周知的为哪怕是最微小的神经病细节提供动机的儿童性理论，都能像神话一样满足同样的需求。

那就不妨谈谈我们在"论弗洛伊德"的研讨会上所讨论的问题，即小汉斯，他在5岁时于危机关头被他所处的象征性环境所抛弃，突然被迫面对他的性和生存之谜，在弗洛伊德和他的父亲，即弗洛伊德的弟子的指点下，在其恐惧的透明指意环境中成长，在这里，对有限数量的能指的一切置换都是可能的。

这种运作表明，甚至在个体的层面上，通过把依靠指意等式解决问题时所遇到的不可能解决的问题的一切可能的形式加以穷尽，人也进入了解决不可能解决的问题的范围。这种惊人的展示说明了一个谜一般的例子，迄今人们只把它当做一些断简残篇的来源。我们也应该为这样一个事实而震惊：恰恰是症状的发展与其治疗方法的共延性揭示了精神病的本质：无论是恐惧、歇斯底里还是偏执狂，精神病都是存在"从主体进入这个世界之前的某处"（弗洛伊德语，用来解释小汉斯的俄狄浦斯情结）为主体提出的一个问题。

上述的"存在"是在动词 to be 的空谷中闪电般出现的东西，我说是它为主体提出了问题。这意味着什么呢？它并未把问题摆在主体面前，因为主体不可能来到它所处的地方，而是用提出的问题代替主体，即是说，在那个位置上它用主体提出问题，正如人们用笔提出问题，或如亚里士多德的门徒用灵魂提出问题一样。

弗洛伊德就是这样在他的学说中提出自我（ego）概念，根据自我本身固有的抵制为其下定义的。[⑩]我一直试图表达的是，这些抵制与动物骨骼接合的诱惑一样具有想象的性质，关于动物行为的人类文化学向我们表明了展示或打斗中的动物骨骼的接合，在人身上，这些诱惑简化成弗洛伊德提出的

自恋关系，我在论镜像阶段的文章中曾对此详加阐述。我曾力图表明，通过把感知运动的诸多选择于中得以整合的各种认知功能的综合置于这种自我之中，弗洛伊德似乎让那种综合充满了传统上认为是自我再现现实的东西，而这种现实却越发被包括在自我的悬置之中。

这种自我在其集中用想象惯性抵制无意识信息的最初时刻明显可见，它的惟一目的是要用作为这种话语之本质的一种抵制掩盖由主体所构成的置换。

精神分析医生费尼切尔[1]在对分析技术的精湛研究中（而他在理论层面上就神经病和精神病在发生学方面向非正常的力比多发展的演绎却纯属平常之作）表明，防御机制的穷尽本身证明了这不过是无意识机制的反面。费尼切尔对此未加任何阐述，或许他本人还没有认识到这一点。迂回说法，倒置法，省略法，宕笔法，预知，回缩，否定，离题，反讽，这些都是风格比喻（奎提里安所说的 figurae sententiarum）；正如词的误用，间接肯定，换称，从属性象征，都是转义一样，这些术语本身就意味着它们最适于作为这些机制的标志。当这些比喻本身是病人实际所用话语的能动的修辞原则时，我们还能把它们视作纯粹的修辞比喻吗？

通过坚持把抵制的本质说成是永恒的情感状态，从而使其脱离话语，今天的精神分析学专家不过表明，他们正受到弗洛伊德通过精神分析学所重新发现的根本真理之一的打击。人们从来不情愿为新发现的真理让步，因为让步总是意味着承认：真理总是搅动人心的。我们甚至不能设法习惯它。我们已经习惯于真实世界。我们压制真理。

现在，对科学家、预言家、甚至江湖骗子来说，特别需要的就是他应该是**惟一能够认识世界**的人。在最朴素的（甚至最病态的）灵魂深处，总有一种随时都可能开花的东西，这种观点真是糟透了！但是，如果有人像他们那样了解我们应该如何利用这个东西的话，那么，原始的、前逻辑的、古代的、甚或魔幻的思想等非常易于归咎于他人的范畴，便会为我们所用！让这些非实体以极其不可靠的谜把我们弄得上气不接下气，这是不公平的。

要像弗洛伊德那样解释无意识，就必须成为弗洛伊德那样的人，成为艺

术和缪斯的百科全书,同时也必须是《飞叶》(*Fliegende Blatter*)杂志的勤奋读者。[41]这项任务绝非容易,因为我们都任凭由典故、引语、双关语和歧义所编织的线索摆布。那么,我们的职业就是充当闲情轶事的解毒剂吗?

这是我们必须放弃的。无意识既不是原始的也不是本能的,它所了解的基本要素不过是能指的诸因素。

在无意识方面可以称作经典的三部著作——《释梦》、《日常生活的精神病理学》和《笑话及其与无意识的关系》——不过是由例子组成的一个网络,其发展都刻写在关联和替代的公式之中(尽管其特殊的复杂性已发展到极致——弗洛伊德有时用树图来表示它们);这些是我们为发挥转换功能的能指规定的公式。在《释梦》中,正是在这样一种功能的意义上,改写(Ubertragung)或转换这个术语才得以提出,后来成为分析家与病人之间互主体联系的主要动机的名称。

这些树图不仅仅是每一种精神病症状的构成性因素,而且惟只这些树图就能使人理解精神病发展历程和治疗的主旨。弗洛伊德提供的病史令人钦佩地表明了这一点。

要回溯一件更有限的、但却是更可能为我们的命题提供终极结论的事情,姑且举1927年发表的论拜物教的文章,[42]和弗洛伊德在该文中所举的病例为例:某病人为了获得性满足,需要鼻子上焕发出某种光彩;他在早年讲英语的岁月里曾有过希望看到母亲的生殖器的那种燃烧的好奇心的置换,即是说,要看到那种突出的"存在的缺乏",根据弗洛伊德的解释,这种"存在的缺乏"的特殊能指在他童年时所讲的那种已经遗忘的语言中是**对鼻子的一瞥**,[43]而非**鼻子上的光彩**。[44]

这是在一种想法产生时打开一道深渊,这种想法应该在从一开始就唤起对精神分析的抵制的深渊中被听到。这不是人们通常所说的对人的性欲的强调。后者毕竟是多少世代以来文学中的主导客体。而事实上,最新的精神分析学发展通过玩弄一点滑稽手段成功地把这种强调变成了一项道德事业,成为专事宗教活动和乐趣的摇篮和集结地。受到祝福和启迪的灵魂的柏拉图式背景直接升入了天堂。

在弗洛伊德的性学说得到承认之前，那种令人难以忍受的诽谤就是认为它非常具有"理智"。恰恰在这一点上它自身证明是所有阴谋颠覆社会的恐怖主义者的杰出同盟。

当精神分析学家忙于把精神分析学重新塑造成一场正确思维的运动、以**自律性自我**的社会学诗歌为其无上表达时，我宁愿对所有听我说话的人谈一谈如何识别糟糕的精神分析学家的问题。这要依据他们用来反对一切技术或理论研究的一个词，该词沿着真实可靠的线索发扬了弗洛伊德的经验。这个词就是"理智化"——为所有那些担心受到审判、缺乏真理之甘露、唾弃人之食粮之人所憎恨，尽管他们的唾液除了发酵之外不再能够发生别的影响了。

文字，存在和他者[45]

那么，在我的位置上进行思考的东西是另一个我吗？在心理经历的层面上，弗洛伊德的发现是否再现了摩尼教所证实的东西呢？[46]

事实上，这一点并没有什么混乱：弗洛伊德的研究给我们指出的不仅仅是几个多少有些奇怪的性格分化的例子。甚至在我所描述的英雄时代，如童话中的动物，当出现性描写时，这样一种指向可能导向的魔鬼氛围也从来没有实现过。[47]

弗洛伊德的发现所提出的人的终结是在他思想的巅峰时期以下列动人的词语描述的：Wo es war，soll Ich werden．我必须到原来所是的地方去。

这是一种重新整合与和谐，甚至可以说是调和（Versöhnung）。

但是，如果我们忽视了人所面对的自我的离心性（ex－centricity），即弗洛伊德所发现的真理，我们就歪曲了精神分析的中介的秩序和方法；我们将把它仅仅当做它现已成为的一种妥协，而这恰恰是弗洛伊德著作的文字和精神所竭力否定的。由于他不断把妥协的观念作为他的分析所缓和的一切痛苦的支柱，因此，我们可以说，任何对妥协的依靠，无论是公开的还是隐蔽的，都必然要误导精神分析的行为，使之陷人黑暗之中。

但是,这也不足以把一个人与我们时代的道德伪善联系起来,或不停地高谈阔论什么"整体人格",以便阐述中介的可能性。

弗洛伊德的发现表明在人的内心进行激进分裂的他律性(heteronomy),在没有用来掩盖其严重虚伪的东西的情况下,是永远不能再度被掩饰了。

那么,我比之与自身依附得更紧密的这个他者究竟是谁呢?因为在我赞同自己身份的内心里,仍然是他在鼓动着我。

他的在场只能根据二级他性来理解,这种二级他性已经把他置于在我与我的替身之间中介的位置,仿佛与我的对方在一起。

如果我说无意识是**他者**(大写的他者)的话语,那是为了表明在远处,对欲望的识别与要识别的欲望是紧密相连的。换言之,这个他者甚至是我的谎言为保证它所支持的真理而唤起的**他者**。借此,我们还能看到,真理的范畴正是随着语言的表象出现的。

在此之前,我们可以在通过动物行为的观察而极易孤立出来的心理关系中识别出主体的存在,而不是根据某种投射的海市蜃楼,某种特定的心理学家乐于把这种海市蜃楼的幻影劈成碎片,但不过是为了表明互主体性的存在。在躲避他的警视的动物中,在他人妥善安排的陷阱中,在明显的掉队者把捕食者从羊群引开的佯装中,我们能够看到比迷人的交配或打斗仪式所能揭示的多得多的东西。然而,甚至在那里也没有什么能够超越诱惑为某种需要服务的功能,或能够证实超越掩盖的一个在场,在那里,整个自然可能由于其设计而受到质疑。

因为甚至那也可能是一个问题(而我们知道这是弗洛伊德本人在《超越快感原则》中提出的问题),这一定是语言。

因为我可以用与我的实际战斗计划相反的运动引诱我的敌人,而这种运动只能在现实中并以我的敌人为对象时才能产生欺骗的效果。

但在我用来与他展开和平谈判的命题中,我的谈判向他提出的东西却位于第三个场所,既不是我的言语,也不是我的对话者。

这个场所不过是指意习惯的场所,喜剧中犹太人对老朋友的悲惨倾诉中揭示的那种场所:"你为什么对我说你去了克拉谷,所以我以为你去了勒

沃夫，而你实际上却去了克拉谷呢？”

当然，我刚才提到的羊群的运动可以根据常规的游戏战略来理解，其规则就是欺骗敌人，但在那种情况下，我的成功却是依背叛的内涵评价的，即是说，在与保证诚意的**他者**的关系中得以评价的。

这里的问题是完全被误解的他律性的秩序问题，如果将其化简为“对他者的意识”，或我们为之选择的任何其他的名称。因为“他者的存在”曾经一度透过现象学家的秘密会议室的隔板而传到精神分析学家迈达斯耳中——这个消息正通过芦笛悄悄地传开：“迈达斯，国王迈达斯，是他的病人的**他者**。他本人如是说。”

这是一种什么样的突破呢？他者，什么他者？

年轻的安德烈·纪德[⑮]公然蔑视女房东，他母亲曾私下对他说女房东把他当做一个负责任的人，于是，他用一把钥匙（其骗局仅仅在于它能打开同一种构造的所有锁头）打开了女房东视作其教育目的的有用能指的那把锁，而且显然是出于对她的好意——他所意指的“他者”是什么呢？她被认为是介入者，这样他就会对她说：“你认为用一把荒唐的钥匙就能保证我的服从吗？”但是，她一直没有露面，平心静气地等待，直到那天晚上，在一本正经地欢迎他归来后，她像对待孩子一样教训了他一顿，她不仅用愤怒的面孔向他表明了另一个女房东，而且还表明了不再自信的另一个安德烈·纪德，无论在当时还是后来，每当想起他当时究竟想要做什么时，他都不那么肯定了——对他的诚意表示的怀疑甚至改变了他自身的真实。

也许我们值得就此混乱的领域停留片刻，这种混乱不过表明整个人类的滑稽剧在自行表演出来，我们据此能够了解精神分析学借以恢复某种秩序、并建立可能进行这种恢复的条件的方式。

Kern unseres Wesen，我们存在的内核，但是，这不完全是弗洛伊德要求我们去探讨的，如他以前的许多其他人用空洞的格言“认识你自己”所要求的那样，以便重新考虑导向这个内核的途径，即他指给我们的途径。

甚或他提议让我们获得的并不是认识的客体，而是（他不是给我们讲了许多了吗？）创造了我们的存在的东西，他就此教导我们在我们的幻想、我们

的失常、我们的恐惧和物崇拜中，如同在我们多少有些开化了的人格中，目睹这个创造了我们的存在的东西。

疯狂，你不再是圣贤用以装饰其对恐惧坚定不移的探讨的含混赞扬的客体；如果他终于觉得那里舒适可忍，那只能是因为永远发挥作用的、挖掘其隧道的无上动因不过是理性，正是他为之服务的**逻各斯**。

因此，你怎样想象一位对时代赋予他的“使命”（如在所有时代一样）几无任何才能的学者，像伊拉斯谟（Erasmus）这样一位在改良运动的革命中占有重要位置的学者呢？在这场运动中，人在每一个人如同在所有人中一样至关重要。答案是，人与能指之间关系的些微变化，在这个例子中，即在解释程序上的些微变化，通过改造他的存在得以栖居的停泊地而改变了整个历史的进程。

弗洛伊德主义，不管受到怎样的误解，不管其影响多么混乱，对在我们自身生活中能够看到这些变化的任何人来说，恰恰在这方面被认为开创了一场无形的但却彻底的革命。收集关于这一事实的证据是没有意义的：[49]所涉及的不仅仅是人文科学，还有人的命运，政治，形而上学，文学，艺术，广告，宣传，而通过这些甚至还有经济，所有事物都受到了影响。

所有这些难道仅仅是弗洛伊德于中为我们开拓一条清晰路线的一个巨大真理所发生的不和谐影响吗？然而，必须说明的是，以客体的纯粹心理分类为基础的任何技术都不能遵循这条路线，而这就是今天的精神分析学所处的境遇，如果我们不回归到弗洛伊德的发现中去的话。

再者，它向我们自荐的那些概念的庸俗性，伪弗洛伊德主义当做掩饰的装饰，以及它赢得的似乎越来越多的坏名声，都标志着它从根本上背叛了它的创立者。

弗洛伊德通过他的发现，把客体与似乎标志着客体外部界限的存在之间的疆界带到科学的圈子中来。

这是对人类现存状况加以重新检验的症候和前奏曲，如同迄今假定的一切认识原理一样——不要满足，求求你，把它作为另一个海德格尔哲学的例子一笔勾销吧，[50]这种说法的前面甚至还加上了一个“新－”字，这未给这

种垃圾箱风格增加任何意义。目前，人们通过以现成的精神垃圾为借口而从真正的思想中退却出来。

我在谈到海德格尔时，或转译他的意思时，我至少努力保留了他提供给我们的言语的崇高意义。

如果我谈到存在和文字，如果我把另一个与**他者**区别开来，那是因为弗洛伊德向我表明，这些术语必须用能指抵制和转换的效果，20年来我为此进行了一场不公平的战斗，从事继他之后我们统称为精神分析的这种不可能的实践，还因为我必须帮助别人不要在那里迷失方向。

这是为了防止他们所继承的领域变成一片不毛之地，并为此而使世人理解这个领域；如果其表征是隐喻，那么，要说的就不是一个隐喻，这就等于说人的欲望是换喻。因为表征**确实是**一个隐喻，不管你喜欢与否，如同欲望**确实是**换喻一样，不管人们认为这种想法多么可笑。

最后，如果我使你对这样的事实感到愤怒，即在数百年的宗教虚伪和哲学吹嘘之后，仍然没有人有力地说明是什么把隐喻与存在问题相联系，是什么把换喻与存在的缺乏相联系，那里必定有一个客体来回答你的愤怒，它既是这种愤怒的激发者，又是它的受害者：那个客体是人文主义的人，以及他从各种意图中汲取的、无望地加以证实的荣誉。

注　释：

① *Codice Atlanticow*, P. 145.

②《精神分析学与人的科学》。

③ 这次讲演于1957年5月9日在索尔本的笛卡儿原型剧场进行。

④ Die Frage der Laienanalyse, *G. W*, XIV, P. 281—283.

⑤ 爱德华·萨皮尔（1884—1939），美国人类学语言学家；奥托·叶斯柏森（1860—1943），丹麦语言学家。

⑥ "À la lettre"。——英译者。

⑦ 失语症的这个方面在推翻"心理功能"概念上非常有用，因为这个概念只不过模糊了问题的每一方面。这在对失语症的两个主要方面进行的纯语言学研究中更加显而易

见，这两个主要方面是由现代语言学的领袖之一罗曼·雅克布森研究出来的。见(与莫里斯·哈尔合著的)《语言的基础》，第二部，第一至第四章。

⑧ 我们可以回想一下，确实有人讨论过关于在共产主义社会中确立一种新型语言的必要性，而斯大林却用这样一个公式结束了这种讨论："语言不是上层建筑。"这反倒使固守其哲学的人松了一口气。

⑨ 所谓"语言学"，我指的是对现存语言的结构及其结构所揭示的规律的研究；这排除了交际理论、以及产生于自然科学的信息理论或多少被假定为一般化了的符号学中所包括的任何关于抽象符码的理论。

⑩ 见《精神分析学与人的科学》。

⑪ 见《德·索绪尔》。

⑫ 参见奥古斯丁的 *De Magistro*，尤其是我在 1954 年 6 月 23 日的研讨会上分析的 De ssignificatione locutionis。

⑬ 原文为英文。——英译者。

⑭ 因此，I.A. 理查兹先生，与这样一个目标恰相符合的一部书的作者，在另一部书中表明了这种规则的应用。他出于自身的目的引用了《孟子》(即耶稣会派眼中的孟子)的一页文字，称之为《孟子论精神》。对这项实验的纯洁性的各种保证与方法的多样无关。而我们这位研究包含这个文本在内的传统经典的专家当时恰好在北京，用做展示模式的这个断片就是不惜一切代价从那里传达来的。

但是，看到一块青铜与思想发生轻轻的碰撞就会发出钟的声音，然后转变成一块抹布，用来擦拭最令人沮丧的英国心理主义的黑板，我们仍然会得到同样多的信息，即便不花费那么大的代价的话。而最终并非不与作者本人的脑膜相同——这就是在穷尽了主体的好意和客体的意义之后主体和客体所剩下的一切。

⑮ 不幸的是，英语中的情况并非如此，"男厕"中的"男"(gentleman)的复数并不是用"s"标识的。——英译者。

⑯ 迪多(Didots)和伽拉蒙兹(Garamonds)均为铅字面的名称。——英译者。

⑰ 当言语幻觉采取这种形式时，它便以弗洛伊德所说的精神变态的结构敞开交际的大门——一扇迄今尚未为人注意的大门(参见《论可能治疗精神变态的尝试的一个问题》，第 179—225 页)。

⑱ 这里的典故出自《所罗门之歌》中的"我是黑人，但很端庄……"，和 19 世纪人们常说的"贫穷但却诚实"的女人。——英译者。

⑲ 在 1956 年 6 月 6 日的研讨会上，我谈到 *Athalie* 的第一场戏，这是由拉辛女主人公的“高度卖淫性质”的典故——《新政治家与民族》的一位文人批评家抛出的典故——所激发的，以便放弃对莎士比亚的野蛮戏剧的援指，这种援指当时在精神分析领域已经成为人们必举的例子，这些戏剧成了腓尼斯人的地位象征。

⑳ 让－斯塔罗宾斯基在 *Le Mercure de France*(1964 年 2 月）上发表了索绪尔关于字谜游戏及其超语法的用法的笔记，其中包括从 Saturnine 的诗到西塞罗的作品，提供了我当时(1966 年)所缺乏的那种合作。

㉑ “Non! dit l'Arbre, il dit: Non! dans l'étincellement

De sa tête superbe

Que la tempete traite universellment

Comme elle fait une herbe.”

㉒ 马库斯·法布厄斯·奎提里安(40—118)，罗马修辞学家。

㉓ 这里，我对罗曼·雅克布森的著作表示敬意。我的这种系统阐述大多应归功于他的著作；任何一位精神分析学家都必然要经常援指他的这些著作，以便建构他自己的经验，这些著作使我和任何人所能吹嘘的“个人交际”显得多余了。

事实上，人们在这种畸形的效忠形式中辨识出那个不朽的一对儿的风格，这就是罗森克朗茨和吉尔登斯坦，他俩难以区分，甚至他们不完满的命运也是不可区分的，因为这种不完满以与 Jeannot 的刀相同的方式存活下来，也正是由于这个原因，歌德才赞扬莎士比亚以双重形式表现人物：他们只在自身再现了整个 Gesellschaft，那个协会本身——我是说国际精神分析学协会。

我们应该细细体会歌德的那段话：“Dieses leise Auftreten dieses Schmiegen und Biegen, dies Jasagen, Streicheln und Schmeicheln, dieses Behendigkeit, dies Schwanzen, dies Allheit und Leerheit, dies rechtliche Schurkerei, diese Unfahigkeit, wie kann sie durch einen Menschen ausgedruckt werden? Es sollten ihrer wenigstens ein Dutzend sein, wenn man sie haben könnte; denn sie bloss inn Gesellschaft etwas, sie sind die Gesellschaft...”

在这个语境中，我们也应感谢《谈谈言语在精神分析技巧中的作用》的作者 R.M. 罗文斯坦(*I.J.P.*，第 37 期，1956 年 11—12 月，第 467 页)，因为他不厌其烦地指出，他的评论是以 1952 年以来的工作为“基础”的。这无疑说明了下面的事实，即从那以后他没有从工作中学到任何东西，但并非对此一无所知，如他把我说成是他们的“编辑”。

㉔ “Sa gerbe n'etait pas avare ni haineuse”，引自 *Booz endormi*。——英译者。

㉕ 让 - 塔迪厄(Jean Tardieu),1903 年生,法国诗人。——英译者。

㉖ 广义上说,法语的 mot 就是英文的 word。而在狭义上则是 witticism(妙语)的意思。按此语境,法语的 esprit 可译成 wit(机智),与弗洛伊德的 Witz 是同义语。——英译者。

Esprit 当然是德语 Witz 的同义语,弗洛伊德用这个词标志着他论无意识的第三部基础著作的方法。在英语中更难找到它的同义语的这一事实对我们颇有裨益:wit 一词成了从达夫南和霍布斯到蒲伯和艾迪生等一系列讨论的话题,已将其本义让位于 humour,而 humour 则完全是另一回事。剩下的只有 pun,但这个词的内涵又太狭隘。

㉗ 列维 - 施特劳斯:《迫害与写作的艺术》,伊利诺伊州:自由出版社。

㉘ 参见通讯录,即第 107 和 109 封信。

㉙ 让 - 弗朗索瓦·切波里昂(1790—1832),破译埃及象形文字的第一位学者。——英译者。

㉚ 一项研究的结果就是在这个过程中通过对其客体的整个领域进行机械探讨而得到保证的。

㉛ 由于仅只援指这种机制的发展,分类学没有识别出(méconnaît)主体分别在幻想、本能和升华中所卷入的结构。我现在提出的正是关于这种结构的理论(1966 年)。

㉜ 符号≌,在这里表示一致。

㉝ S'在这里表示产生指意效果(或意义)的术语。我们看到,这个术语在换喻中是隐在的,而在隐喻中则是显见的。

㉞ 如果提出"为什么是哲学家"这样的问题,那么,结果就会完全颠倒过来。我比自然还要坦率,因为我不但提出了哲学家们始终自问的一个问题,而且也许是他们最感兴趣的一个问题。

㉟ ambiguité de furet 直译是"细带一样的歧义"。这是拉康著作中对"寻找拖鞋"的游戏的几处援指之一。——英译者。

㊱ "我们存在的内核"。——英译者。

㊲ 原文为英文:talking cure。——英译者。

㊳ Deus ex machina:在紧急关头扭转局面的人。——英译者。

㊴ 本段和下一段纯粹是为表达的清晰而重写的。

㊵ 奥托·费尼切尔(1899—1946),奥地利精神分析学家。

㊶ *Fliégende Blatter*:19 世纪末 20 世纪初德国的一份漫画报纸。——英译者。

㊷ *Fetischismus*, G.W, XIV: 311; *Fetishism*, *Collected Papers*, V: 198; *Standard Edition*

XXI:149.

㊸ 原文为英文。——英译者。

㊹ 原文为英文。——英译者。

㊺ La lettre l'etre et l'autre.

㊻ 我的一个同事在这个方向走得如此之远，以至不知道最后阶段的伊德（*Es*）事实上是不是"坏的自我"(现在应该清楚我所指的是谁了——1966年)。

㊼ 然而，注意人们在谈到无意识的"精灵般的恶作剧"时的语调；希尔贝雷的一部著作称作《机遇与无意识的精灵般的诡计》——在我们今天的灵魂经理的语境中完全不合时宜。

㊺ 安德烈·纪德(1869—1951)，法国小说家。

㊾ 仅举最近的例子，弗朗索瓦·莫里阿克在5月25日的《费伽罗文学》上为拒绝"讲述自己的生活"表示歉意。如果今天没有人以那种古老的热情去从事这一行当的话，那是因为半个世纪以来，弗洛伊德(不管我们如何看待他)已经终结了那个行当。而在受到过去短暂的吸引之后，莫里阿克看到这"不过是我们身体的故事"，于是回到他作为作家的感性使他面对的真实上来：撰写个人的历史就等于撰写我们的邻居灵魂最深处的坦白。

㊿ 见《马丁·海德格尔》。

非“一”之性※

露丝·伊丽格瑞　著
马海良　译

妇女性征的理论化一直是在男性参数内进行的。弗洛伊德以及其他许多人声称，“男性化的”阴蒂主动性与“女性化的”阴道被动性相对立，是成为一个性正常女人过程中非此即彼的行为或阶段。他们的说法似乎更多地受到男人的性实践的限定。阴蒂被看做一种小阴茎，在不存在阉割焦虑（比如小男孩）的情况下，可以带来手淫的快感，而阴道的价值在于为男人的阴茎提供“家”，因为现在被禁止的那只手必须找到某种能够带来快感的替代物。

依这些理论家，女人的性感带仅仅是一个阴蒂而已，无法与阳物器官一比高低；或者仅仅是一种洞孔一包裹，一种在交媾时包围和摩擦阴茎的刀鞘，一种非性器官，一种翻转来按摩自身的男性化器官。

关于性关系的这种观念是不会提到女人和她的快感的。“缺少”、（性器）“萎缩”和“羡阳”便是她的命运，因为阴茎被看做惟一有价值的性器官。于是她竭力去占有它，使尽了浑身的解数：温顺地爱那个能够将它给予她的父亲一丈夫，盼望生一个“带把儿”的孩子，贴近那些仍然“理应”专为男人保留、因而总是男性的文化价值观，等等。女人的欲望之存在仅仅是为了有朝

※ 本文选自露丝·伊丽格瑞的《非“一”之性》。在伊丽格瑞看来，女性经验的多元性、差异性和丰富性远远超过了男性经验，但是前者在传统哲学话语中被边缘化了，因此，她强调性别差异，这与启蒙运动对普遍理性的推崇是相对立的。——编者。

露丝·伊丽格瑞（Luce Irigaray），法国女性主义批评家，曾学过分析语言学，并从事精神分析学家的职业，但她选择攻读了颇负声望但又学究气十足的法国哲学博士学位。她创造性地将后现代和后结构理论运用于女性研究领域，取得了很高的学术声誉。其代表作有《痴呆症语言》、《他者妇女的反射镜》、《非“一”之性》等。

一旦获得男性器官的等同物。

可是这一切似乎与她的快感格格不入，除非她仍然停留在支配性的阳物经济(phallic economy)之内。例如，女人的自体性行为就与男人大不相同。他需要某种工具来触摸自己：他的手、女人的性器、语言，而且这种自我刺激只需要极少量的活动。但是女人不需要中介，她可以内在地直接触摸自己，主动或被动殊难辨别。女人可以不停地“触摸自己”，谁也不能阻止她这样做，因为她的性是由连续抱拥的双唇组成的。因此，她在身体之内已经合二为一了，两者可以互相刺激，但不能单独分开。

为了避免失去性行为中的快感，她需要这种自体性行为，但是她的自体性行为被暴力的侵入打断了，粗暴的阴茎撞开了她的双唇。如果说为了保证交媾(与总是表征着死亡的绝对他者遭遇)中自体性行为与异体性行为的咬合，阴道还必须替代小男孩的手，那么关于性事的经典再现里怎么会一直保留着女人的自体性行为呢？她岂不真的陷入一种不可能的选择之中：选择强烈折回自身的防卫的处女身，抑或为穿透而敞开的身体，即不再从性器官的“洞孔”中认识自我触摸的快感的身体？东方房中术对勃起予以绝对的甚至不无焦虑的重视，这说明想象与女性的一切是多么矛盾。东方房中术充斥着教导男人逞强试能的律令：“最能勃起”的人就是“最猛”的人，他的阴茎最长、最粗、最硬，或者说他“尿得最远”(这是小男孩们的游戏)。这些律令也是施虐—受虐幻想者的口头禅，反过来也是男人与母亲关系的条律：他想撞开、穿透或占有孕育自己的那个肚子的神秘性和他的生成和“起源”秘密。欲望的需要也使血水再次流出，以复活一种亘古的既是子宫内的但无疑也是史前的母子关系。

在这种性想象中，女人只是男人进行臆想的一种比较便利的助动器而已。可以说，甚至可以肯定地说，她那里体验了代理的快感，但这首先是一种受虐式的快感，把自己的身体出卖给不属于自己的欲望，使自己处于那种人所共知的依附状态。她不知道自己想要什么，什么都行，甚至还可以对她提出更多的要求，只要他把她“当做”他快乐的“对象”就行，她决不会说她想要什么。再说，她不知道或不再知道自己想要什么。弗洛伊德也承认，女孩

在性生活初期是"朦胧的"，"已经在经年累月中黯淡下去了"，必须深挖细掘，才能在文明的踪迹背后找出这段历史，古老的文明遗迹或许会对女人性征的含义提供一些线索。毋庸置疑，这个古老的文明不会只有一种语言，一套字母，女人的欲望绝不会像男人的欲望那样只有一种语言，但是她的欲望可能被古希腊以来支配西方的逻辑掩盖了。

依这种逻辑，无处不在的注视、形式的区分以及形式的个体化，都与女性情欲无关。女人的快感主要来自触摸而不是观看，但是她进入一种支配性的观睹经济，却再次表明她是被动型的：她将是一种美的对象。她的身体因此而被色情化和妓女化，在展览和羞怯之间进行双重运动，以激发"主体"的本能；但是她的性器官再现了无可观睹所带来的恐怖。在这个再现和欲望系统里，阴道是再现的窥视目标上的一个洞孔。希腊雕像已经承认，必须从再现场景里排除和抛弃这种"无可观睹"。女人的性器官离开了再现场景，她的"裂缝"被缝合了。此外，这种"无可观睹"的性器官没有独特的形式。尽管女人从自身性器官形式的这种不完整性里得到快感，因为它可以无限地反复自我触摸，但是她的快感遭到推崇阳物形状的文明的否认。把价值赋予惟一可界定的形式，结果把女性自体性行为中的形式排除出去了。展开，分开，这种至少成双(唇)的触摸使女人与自身保持接触，尽管无法确切地分辨互相触摸的是什么"部分"。于是形式的**一个**、个体的性、专有名称、字面意义，便取而代之了。

于是在一种要对一切予以清点、将一切分解成单元、将一切登录为个性的文化里，她便成了神秘的表征。**她既不是一，也不是二**。严格地讲，无法决定她是一个人，还是两个人。对她的任何定义都是不充分的。而且，她并没有"专有"名称。她的性器官并不是**一种**性器官，只能说不**是**性器官。它只是阴茎这个惟一看得见的有形可指的性器官（尽管它从勃起到消肿的过程确实提出不少问题)的否定之物、对立之物、逆反之物和对置之物。

但是女人掌握着这种"形式"的"粗实"的秘密，掌握它的多层次的体积、由小到大或由大到小的变形、甚至发生这种变化的间隔等秘密。她甚至不知道自己能这样做。当她被要求维持和恢复男人的欲望时，她自己的欲望

的价值却被忽略了。她甚至不知道自己的欲望，至少是不明确地知道自己的欲望。但是她的欲望的力量和持续性能够使人在很长时间里一直以为她的“柔弱”样子是装出来的。

诚然，她仍然有孩子，正是因为孩子，她对触摸和接触的欲求得到放任，除非这种欲求已经消失，或者被某种文明强加于人的触摸禁忌所异化。她与孩子的关系补偿了她在纯粹性关系中经常受到的挫折。于是，母性代替了被压抑的女性性欲的欠缺。如果没有孩子的中介，男人和女人难道不可能判若路人吗？最好是男孩子。男人与他的儿子是一回事，重新发现了母性呵护的快乐；而女人则重新触摸自己，抚弄自己身体的那一部分：她的婴儿—阴茎—阴蒂。

这种爱的三重奏需要付出的东西已经说得非常清楚了。然而，俄狄浦斯禁律似乎只是一种人为的不着边际的律法，是父亲们的话语，是不能发生性关系的文化里的圣旨，因为男人和女人的欲望不能互相融合。男人和女人被迫采用间接的手段寻求某种共同的遇合依据：要么是与母亲身体的那种远古的感官关系，要么是父亲律法在当前的主动或被动延长。男人和女人的努力只是压抑的情感行为和词语交换，被彻底放逐出性的王国。“母亲”和“父亲”支配了配偶的功能，于是只剩下社会角色。劳动分工阻止他们做爱。他们生产和再生产。就算他们有休闲，想休闲，也不太知道如何打发闲暇时光。闲暇时间能干什么？创造什么以替代爱的发明创造呢？

我们可以不停地继续进行——可是我们也许应该回到被压抑的关于女性的想象？因此，女人并非只有一种性。她至少有两种性，但不能把它们看做分开的两个。她确实有许多种性。她的性征至少总是双重的，其实是多元的。就像文化现在期望的那种多元？就像当前书写文本的那种多元方式，几乎不知道它们是从严厉的审查之下产生出来的？例如，女人的快感确实无需在阴蒂主动性和阴道被动性之间进行抉择。无需用阴蒂抚摩的快感来代替阴道抚摩的快感。两者不可替代地为女人带来快感，但它们只是许多抚摩方式中的两种而已。抚摸乳房，触摸外阴，张开双唇，轻拍阴道后壁，轻摩子宫颈，等等，都激发许多最具有女性特色的快感。当前关于那种性差异的

想象并不了解这些快感,或者说无视这些性快感:异性只是惟一的性的必不可少的补充。

而女人却全身都是性器官。她几乎能随时随地体验快感。且不用说她整个身体的歇斯底里,就说她的快感分布情形吧,远比想象的要多,远比想象的丰富,比想象的更复杂,更微妙;想象总是离不开同一。

"她"是自身里面的无限的另一个。无疑正是因为这个原因,说她容易激动,说她不可理喻,说她心气浮躁,说她变幻莫测——当然还说她的语言东拉西扯,让"他"摸不着头绪。对于理性逻辑而言,言辞矛盾似乎是疯话,使用预制好的符码的人是听不进这种语言的。女人至少敢于说出来,在自己的声明中重新不停地触摸自己。她几乎从不把自己与闲话分开,感叹、小秘密、吞吞吐吐;她返回来,恰恰是为了从另一快感或痛感点重新开始。只有以不同的方式去谛听她,才能听见**处于不断的编织过程当中的"另一意义",既能不停地拥抱词语,同时也能抛开它们,使之避免成为固定不动的东西**。当"她"说出什么来时,那已经不再是她想说的意思了。而且,她那些大同小异的声明从来不与任何事物同一。它们惟一的特色只是相邻性。只是触摸。如果出现了较大的偏离,她会停下来,再次从"零"——她的身体——性器官——开始。

因此,诱使女人给自己下一个准确定义、使她们通过重复以澄清意义,这注定是徒劳的。她们已经不在你可以惊吓她们的这个话语机器里。她们已经折回自身里面,与"你自身里面"不是一回事。她们体验的里面与你的不同,如果你认为相同,那是你错了。"在她们自身里面"意味着**在这种沉默的、多样的、弥散的触觉私处里面**。如果你一定要问她们想什么,她们只能回答:什么也不想。什么都想。

因此,她们对什么都有欲望,对什么都没有欲望。你给予她们的、你归诸她们身上的总不是**这一个**;例如性,你往往战战兢兢地把它理解成一种永不满足的饥渴,以为会把你囫囵吃掉。其实,扭曲某种工程的直线、削弱某种欲望的目标对象、仅仅让欲望在快感的一端爆发、仅仅忠实于一种话语的,完全是另一种经济形式的问题。难道只能把女性欲望和语言的多样性

看做被强暴或被否认的性征的碎片残余吗？这是一个殊难回答的问题。一种想象中的女性所具有的排斥性无疑使女人得以获得一种零散化的体验，就像处于支配性意识形态的小结构边缘的一种废物或多余，(男性)“主体”将反映和复制自己的任务委托给这面镜子。男性思辨进一步规定“女性气质”的角色，让它稍许回应女人的欲望，使之偷偷摸摸而又难以原谅地得到弥补。

但是如果关于女性的想象碰巧展开，并且碰巧发挥作用，而不是成为失去关联的碎片、断片，它会成为一个宇宙吗？它会是立体而非平面吗？不会的。除非关于女性的想象再次表示母性胜于女性。然而，这母性具有阳物的本质，充满嫉妒地紧紧握住它那珍贵的产物，与尊贵的男人争夺剩余之物。在这场争夺权力的竞赛中，女人失去了自身快感的独特性。她的容量缩小了，摈弃了从她那未缝合的双唇得来的快感：她诚然是一个母亲，但她是一个处女母亲。很久以前的神话已经把这一角色分派给她，允许她享有某种社会权力；但是必须把她以及她的自我合谋减约成性无能。

因此女人的自我发现只会表明，她完全可以不把自己全部快感都献给另一个，尤其不会仿同任何人，永远不只是这一个。那是一个扩展的宇宙，没有固定的界限，但也不是杂乱无章。

女人诚然总是多样化的，但她遭受离散无形之苦，因为另一个就是她的一部分，自体性行为使她对这另一个非常熟悉。但这并不意味着她会占有另一个，使之成为自己的财产。财产和礼仪与女性毫不相干。至少在性方面如此。然而，邻近，却与她紧密相连，以至无法辨别这一个还是另一个，因此也无法辨别任何形式的财产。女人与另一个紧密相连，**以至她无法拥有它，只能拥有自身**。她不停地把自身与另一个对换，但是根本无法辨别出这一个或另一个。女人进入或穿过另一个，得到无限增长的快感，为当前的经济提出了一个问题：所有形式的运算方法注定都要失败，因为女人的快感是无可估量的。

然而，为了让女人能够享受到女人的快感，还必须经过一段漫长的迂回之路，对影响她的各种压迫制度进行分析。她坚持诉诸快感是解决她的问

题的惟一办法，但是她的快感赖以实现的社会实践就可能因此得不到重新考虑的机会。

因为女人向来是男人的使用价值，是男人们之间的交换价值。所以是货物。这使她成了由工人、商人和消费者等“主体”根据他们的工作和需要——欲望定价的东西的看护者。女人被她们的父亲、丈夫和淫媒烙上阳物的印记。女人向来只是两个男人争斗的场所而已，甚至当他们为拥有母亲——大地而争斗的时候，亦复如此。

这样的交易物品如果不脱离既有的商业制度，怎么能拥有享受快感的权利？这样的货物怎么能与市场上的其他货物联系起来，而不是与无所顾忌的嫉妒相联系呢？如果原材料不能激起消费者对养育自己的土壤的可能消失的恐惧，怎么能算得上原材料呢？这种虚无的交换可以用女人欲望的“专有”名称来界定，难道不能把这种交换看做纯粹的引诱、恳行，即刻就会被一种更显豁的话语和具体的价值系统所覆盖？

因此，无论女人进化的幅度如何巨大，都不足以解放女人的欲望。政治理论和政治实践都未能解决或充分考虑到这个历史问题，尽管马克思主义宣布了这一问题的重要性。但是严格地讲，女人并不是一个阶级，她们分散在若干阶级里面，这使她们的政治斗争更加复杂，使她们的需求有时候出现矛盾。

她们没有得到充分的发展，这是由于她们屈服于一种压迫她们、使用她们、从她们身上赚钱的文化，这种状况依然如故。女人从这种处境里得不到任何好处，只是基本上垄断了受虐的快感、家务和生殖。奴隶的权力？不算小，因为在快乐之事上，对主人服侍得不一定很周到。因此，把性经济中的关系颠倒过来，似乎并非令人向往。

但是如果女人要保住她们的自体性行为、同性恋行为并使之繁荣，摈弃异性快感难道不就是扩大一贯与女人相联系的这种权力的另一种形式吗？这种摈弃难道不是女人们自愿建立的一种新的禁闭，一种新的修道院吗？让女人们进行无言的罢工吧，长时间地避开男人们，学会用自己的言说保护自己的欲望，让她们明白受到男人们高高在上的保护的其他女人们的爱实际

上把她们置于互相争斗的位置，让她们锻造出要求得到承认的社会地位，让她们自己谋生，把自己的妓女处境丢到身后。在她们努力摆脱自己在交易市场上的无产阶级化的过程中，这一切肯定是不可缺少的步骤。但是，如果她们的目标是把现存秩序颠倒过来，那么即使可以做到，历史也将再次重复，回到阳物统治制度，到那时，女人的性、关于她们的想象以及她们的语言，都将不复存在。

话语的权力与女性的从属(访谈)※

露丝·伊丽格瑞　著
马海良　译

该书为何以弗洛伊德批判开始?

严格地说,《窥视另一个女人》(*Speculum of the Other Woman*)既没有开头,也没有结尾。文本的构造或文本搅乱了一种提纲式或话语目的论式的线性结构,在那种话语里,"女性"一直只能处于被压抑、被审查的位置。再者,以弗洛伊德开始,以柏拉图结尾,这已经是在"倒着"把握历史。但即使倒着来,仍然无法阐发女人的问题,因此仅仅倒着来是不够的。这就是为什么在《窥视另一个女人》这本书的"中腰"文本里,似乎不再倒着来的原因。重要的是,应该打乱根据**排斥一切**的"男性化"参数、亦即根据阳物统治秩序编排的再现场景。这并非推倒那个秩序并取而代之,那样做不会带来根本的变化,而是要从一定程度上未受阳物统治法控制的"外面"开始,打破和修改它。

请回到所提的问题上。**为什么要批判弗洛伊德?**

因为弗洛伊德在精心制作一种性别理论的过程中,揭示了某种隐含的、潜藏的、不为人所知但一直运作的东西,**即所有的科学真理、一切话语逻辑的下面都是对性差异的漠视**。弗洛伊德对女性性征的界定就清楚地显示出这种情形。事实上,这种性征完全是根据男性来定义的。弗洛伊德并不认为

※ 本文选自露丝·伊丽格瑞《非"一"之性》。这篇访谈指出,柏拉图以来的西方哲学话语对女性的支配和压制得到了弗洛伊德精神分析学的支持和强化,因此真正的女性话语将是对整个西方形上学传统和文化组织的重构。——编者。

两性的差异是通过交流行为以及更广大的调节社会和文化运作的想象和象征过程来阐发的。“女性气质”总是被说成欠缺的或萎缩的，是独自垄断了价值的那个性别即男性的另一面，所以便有了众所周知的“阴茎嫉羡症”。我们怎么会同意把女人的性发展完全看做她缺乏、渴慕、嫉妒和需求男性器官的过程呢？这不是意味着女人的性进化永远不能根据女性的性本身来界定吗？弗洛伊德描述女性性征的所有言论都忽视了女性的性很可能有其自身的“特定性”这一事实。

我们必须重温一遍其中的道理？弗洛伊德写道，起初，小女孩只是一个小男孩而已。对于女孩而言，阉割情结使她接受了自己没有男性器官这一事实；女孩转而“仇视”母亲，因为她观察到母亲并没有女儿以前认为她有的这种价值所在的器官。因为同样的理由，这种对母亲的抛弃伴随着对所有女人的抛弃，其中也包括她自己。女孩便转向父亲，试图从他身上得到她和所有其他女人都没有的东西：阳物。因此，女人生孩子的欲望表示最终拥有阴茎等同物的欲望。女人们之间要么贯穿着争夺“男性器官”的关系，要么像在同性恋中一样，仿同男人。女人们对社会事务的兴趣当然完全是由渴望得到同等的男性对这些事务的兴趣所决定的，如此等等。在这些言论里，女人本身永远是无可争议的：女性被界定为男性性征的必要补充，而且往往作为一个否定形象，为男性性征提供所向披靡的阳物的自我再现。

弗洛伊德描述的是事情的实际状况。他既没有发明创造女性性征，也没有发明男性性征。作为一个“科学人”，他只是对两者作出解说。问题是他未能探究主宰他所处理数据的历史因素。例如，他把自己理解的女性性征当做常规，用个体的历史阐释妇女的痛苦、症候、不满，不去探问她们的“病原”与社会文化的某种状况的关系。结果，他在总体上还是把妇女重新交给父亲的支配话语，交给父亲的律法，压制了她们的要求。

事实上，弗洛伊德与权力结构和父权制意识形态是非常合拍的，他的理论内部的矛盾也由此而来。

例如，女人为了与男人的欲望相称，不得不仿同男人的母亲。这等于说男人好像成了自己孩子的兄弟，因为他们爱着同一个对象。在这种配置之

内,怎么能提出并解决俄狄浦斯情结呢?因而怎么能提出性差异问题呢?因为根据弗洛伊德的理论,它是前一问题的必然结果。

弗洛伊德的话语属于一个未经分析的传统,这一事实的“症候”是,他倾向于把解剖学视为无可辩驳的检验真理的标准。然而,没有任何科学是完美无缺的,科学也有历史。况且,科学数据可以用许多不同的方式加以阐释。但是弗洛伊德并没有考虑到这些问题,他总是用生理解剖尤其是生殖活动的条规为男性进攻型的主动性和女性的被动性求证。我们现在知道,卵子并不像弗洛伊德说的那样被动,它被选择,但它同样也选择精子。这种情形可以移置到心理和社会的层面上。弗洛伊德也说,阴茎的价值来自它作为生殖器官而享有的地位。女性的性器官也同样地参与了生殖活动,甚至也许更为不可或缺,但却未能从它的生殖地位中获得同样值得自恋的好处。再者,弗洛伊德用以佐证性征发展的解剖学资料几乎都与生殖问题密切相关;如果性功能可以从生殖功能分离出来(弗洛伊德显然不会考虑到这一假设),会发生什么事情呢?

但是弗洛伊德为了证明他对女人的性发展的描述所持的理论立场,需要得到解剖学的支持。关于这种联系,他在把拿破仑的“解剖特征就是命运”这句话拿过来时,写道:“我们能怎么样呢?”从此开始,在解剖特征即命运的名义下,认为女人们的自然原欲本来就欠缺,性冷淡,没有进攻性,不可能施虐,没有占有欲,同性恋,这一切往往与卵巢的两性化程度有关;她们是局外人,只有当她们通过某种“混合遗传”参与了文化价值时,才能考虑她们的文化价值,等等。简言之,她们被剥夺了自己的性的价值。当然,重要的是竟然没有人知道谁或为什么剥夺她们,竟然以为“自然”可以说明问题。

弗洛伊德批判是否会成为对精神分析理论和实践的挑战?

肯定不会,不会回到对精神分析学的前批判态度,也不会说精神分析学的效用已经耗竭。其实是要把精神分析学所蕴含但目前没有发挥作用的某些意义揭示出来。可以说,弗洛伊德理论确实满足了打乱哲学话语秩序的

需要，但仍然不无矛盾地屈从于那种涉及性差异定义的话语。

例如，弗洛伊德强调延宕的行动、多重决定关系、强迫性重复、死本能，等等，或在其理论和实践中指明“主体”语言的所谓无意识机制，削弱了对“此在”、“在场”予以概念化的某种方式。但他本人仍然没有走出某种逻各斯经济的牢笼，在界定性差异时赋予同一性以先验的价值，依靠类比、比拟、对称、二元对立等确立已久的手段支撑他的例证。他毫不迟疑地继承了一种以“男性”为性范式的“意识形态”，所有关于欲望的再现无一例外地以这种范式为不可违背的标准。弗洛伊德清楚地显露出这种再现场景里的先人观念：**对性差异的漠视**确保了这种再现的连贯性和封闭性。他也间接地表明了如何分析这种再现。但是他从未阐发无意识组织和性别差异之间潜在的内容，而这一理论和实践缺陷可能反过来限制了无意识场景。或许它可以成为展开自身的一种**阐释支点**？

我们可能会问，归诸无意识的某些属性是否在一定程度上不能归于女性身上，因为女性受到意识逻辑的审查。女性是否有无意识，或者说女性是否**就是**无意识。等等。如果不回答这些问题，对一个女人进行精神分析就等于让她迁就一个男性化的社会。

当然，了解精神分析学思想在一个并不压抑女性的文化里可能出现的情况，是非常有趣的。既然对“特定的”女性性征的承认将会对男性垄断价值、说到底是父亲垄断价值的局面形成挑战，那么在一个非父权制的象征系统里，俄狄浦斯情结还会有什么意义吗？

然而，当今制定律法者，的确就是那个秩序。如果看不到这一点，那就太天真了；不对它之所以可能统治的条件提出质疑，就会使它继续统治下去。因此，弗洛伊德或一般精神分析理论把性征作为主题，作为一个话语对象，这一事实并不会阐释**话语的性征化**（sexualization of discourse），当然也不会阐释弗洛伊德自己的话语。他对女性性征所持的“男性”观点就证明了这一点，也证明了他对有关女性分析的理论成果的关注是有选择的。弗洛伊德在讨论到性差异问题时，并没有充分分析话语生产中的先人观念。换言之，弗洛伊德针对再现场景而讨论的问题并没有包括该场景的性征化决定

关系。弗洛伊德的成果由于缺乏那种阐发，所以在一定程度上仍然停留在性别差异的地方，陷入形而上的先入观念。

这一切使你对那些界定哲学史的文本进行阐释性重读?

是的，除非我们天真地把自己局限在某种有限的或边缘的问题上；当然出于策略考虑，也许会那样做。我们一定要挑战和**打破**的就是哲学话语，只要这种话语为所有的他者制定律法，只要它构成话语之上的话语。

因此为了说明这种话语的系统性的权力、连贯性的力量、策略的机巧、法则和价值的普遍适用性，我们只能回到这种话语。也就是说，只能回到这种话语的**主宰地位**和对各种历史生产的潜在的重新占有。

现在，哲学逻各斯的这种支配关系在很大程度上来自它拥有**将所有他者简化为同一性**的权力。它从事的目的论建构工程始终也是将他者改变、扭曲和简化为同一性的工程。就其最大的普遍性而言，也许来自它拥有的在"男性化主体"的自我再现系统中**根除两性差异**的权力。

所以有必要"重新打开"哲学话语的符号，如观念、物质、主体、超验主体性、绝对知识等，从中窥探出它们从女性借走的东西，使它们"交出"或交给所欠女性的东西。可以用各种方式和通过各种"路数"去做这件事情，而且必须同时起码以若干方式去做。

一种方式是质询**系统性本身之所以可能的条件**，即话语表达的连贯性掩盖了什么样的话语产生条件，而不管它可能对话语中的这些条件说些什么。例如，言说主体为了使自身得以产生和繁衍而从中汲取养分的"物质"，使再现变得可行的**透视图**，哲学定义的再现，即哲学舞台的构造、时空框架、平面组织、道具、演员及其各自位置、对话和悲剧关系，不能忽略**镜子**，这面镜子通常是隐藏起来的，使逻各斯、主体得以复现自身，自身反映自身。这一切都是对再现场景的介入，确保了场景在没有得到阐释之前的连贯性。于是必须在每一个话语符号里重新上演它们，把话语从它依附的"在场"价值上剥落下来。就每一个哲学家来说，我们必须从界定哲学史的某个时代

的那些名称开始，指出与物质的断裂是如何发生的，系统是如何撮合在一起的，洋洋大观的经济是如何运作的。

这种阐释性重新读解过程也一直是**精神分析从事的工作**。这就是为什么需要关注无意识在每一种哲学中、也许是一般哲学中的运作方式的原因。我们需要从（精神）分析的角度倾听它的压抑程序，倾听支撑再现活动的语言结构过程，把真与假、有意义与无意义等分离开来。这并不意味着我们必须把自己交托某种象征之物，点滴不漏地阐释哲学家的表白。况且，即使我们这样做，也丝毫不会触动“本源”的神秘性。相反，我们需要审视每一个话语符号的**“语法”运作**、句法规律或要求、想象构形、形而上网络，当然还有它没有表白出来的阐发：**它的沉默**。

但是正如我们已经看到的一样，即使借助语言学，精神分析也不能解决话语中的女性阐发问题。即使至少就两性关系而言，弗洛伊德理论通过彩排效果清楚地显示出女性在那种场景中的功能仍然如此。**因此，有待去做的事情是“摧毁”那种话语机制**。这并非一件简单的事情……因为我们如何才能把自己引入这样一种严实的系统性之中呢？

在初始阶段，也许只有一条“路”可走，即**模仿**，这是历史为女性指定的路径。必须着意设定女性的角色，这就意味着已经把一种从属形式转变为认定了的形式，因而也意味着这种形式开始受到挫折。而女性对这种状况的直接挑战则意味着需要像（男性）“主体”一样地言说，亦即与坚持漠视性差异的理性联系起来。

因此对于一个女人而言，摆弄模仿之事无异于恢复她受话语剥夺的地位，绝不会将她还原为话语。这意味着只要她处于“感知”和“物质”的一侧，就会把自己重新呈送给“观念”，特别是关于她的观念，这些观念是按照被男性化逻辑精心设计出来的，但也通过一种嬉戏的重复效果，使可能看不见的东西“看得见”，亦即使语言掩盖起来的女性的可能运作显现出来。这也意味着“揭示出”女人们之所以是模仿高手，是因为她们不仅被这种功能重新吸收，**而且她们还停留在其他地方**，这是另一个执着于“物质”的例证，但也是“性快感”的例证。

“物质”的其他地方：如果女人们也能摆弄模仿之事，那是因为她们能够给这种作业带来新的养分。因为她们一直滋养着这种作业？模仿的“第一”筹码难道不是(依据自然)来繁衍自然？难道不是为了占有自然而予自然以形式？作为“自然”的卫士，女人们难道不是为男人们维护模仿的资源并因此使模仿成为可能的人吗？难道不是为了逻各斯而这样做吗？

当然正是在这里，才可能在阳物秩序之内假设一种颠倒。如果不见血，是不可能重新组装的。母亲—物质—自然组合必须永远不停地为思辨提供养料。但是这种资—源也作为反映的废品而被抛弃了，作为抵制反映的东西被丢到了外面。滋养阳物的母亲得到的是一种矛盾情感，而且这种功能把女人的性快感弃之一边。

女性快感的“其他地方”或许首先是它能从超验之物不断得到欣喜的地方。在这个地方，女性快感可以维护被推断为男人们的“上帝”的自恋症，只需付出对前途不抱任何希望的代价并交出不适合再现自身的“处女性”，就可以扮演这一角色。女性快感只能使用一种模糊的语言，只能使用自己的语言，否则就可能威胁逻辑运作的根基。女人们竟然企图表达自己的快感，而这正是今天严格禁止她们去做的事情。

只有付出**回头穿越支撑所有思辨的那面镜子**的代价，才能发现女性快感的“其他地方”，因为这种快感并非仅只处于反映或模仿过程之中，它既不在模仿的这一边，也不在另一边，即既不在所有语言都无法澄清的近处的经验王国，也不在远处男人们的上帝的无限自足性之中。相反，它指所有这些范畴，并且断然回到话语中阳物欲望自我再现的必要性。一种嬉戏的穿越，不会固定下来的穿越，将使女人能够重新发现她“自怜自爱”的地方。发现她的“神灵”，可以这么说。如果不把女性重新带回到阳物统治的经济，显然是不能诉求这个神灵的，除非它的**双重性**得到完全认定。

为了重新发现"女性"之地而重新穿越话语，可以把这看做某种语言工作或语言功夫吗?

这件事情当然不是一方面阐释话语的运作，另一方面还停留在维护话语连贯性的话语表白之内。再说，这样做也会给关于"窥视"的每一句陈述和每一种讨论带来危险，而且在更大的层面上会给关于女人问题的所有讨论带来危险，因为说起女人或谈论女人，总是意味着或可以被理解为在维护女性的被压抑、被审查、被忽视的逻辑内补救女性。

换言之，并不是要建立一种以女人为**主体**或**客体**的新理论，而是要塞住理论机器本身，把它自以为生产毫不含糊的真理和意义的架势搁置一旁。这就需要首先认定女人们并不一定期盼与男人们在知识上平起平坐。她们并不要求建构一种本体—神学—逻辑模式的女性逻辑，与男人一比高低，相反，她们力求使这个问题摆脱逻各斯经济。因此，她们不应该把这一问题表述为:"什么是女人?"而是应该重复/阐释女性在话语之内被界定为缺少、缺陷或主体的模仿和否定形象的方式。她们应该表明，就这种逻辑而言，女性这一边完全可以进行**过度的破坏**。

超过一般意义的过度必须以女性不摈弃自身的"风格"为条件。当然，根据传统的看待事物的方式，这种风格根本不是风格。

女人们的这种"风格"或"书写"往往将拜物教的词语、专有术语、精心建构的形式付之一炬。这种"风格"并不注重观看，而是把每一个符号放回到其源头，即它们首先是**触摸**式的。这种风格通过那个本源与自身接触，但是决不会在本源里构成或将自身构成某种统一性。"**同步性**"是它的"专有"方面，这种属性永远不会成为固定的某种自我同一的形式。它总是**流动的**，不会忽略难以观念化的流体的特点：两个无限靠近的邻居之间的摩擦会创造出一种动力。这种"风格"抵制和炸毁一切稳固确立的形式、符号、观念或概念。这并不意味着风格不足，只有对它感到不可思议的话语性才会使我们相信这样的事情。但是不能把"风格"当做一种主题，这种风格也不能成为

思想立场的对象。

即使像“自我触摸”、“邻近性”这类分割出来或简化表达的母题也完全可以看做是将女性让与话语的一种做法。我们仍然有必要弄清楚，如果女性“自怜自爱”的“自我触摸”的作用是从一面弹到另一面，但不会引起任何中断，如果在这种相互作用中，邻近性使任何占有形式都不知所措，那么“触摸自己”的那种(自我)触摸、对邻近性而不是专有属性的企求等等，是否可能隐含着一种不能还原为**中心论**或**中心主义**的交换方式。

当然，假如这一切仅仅是与语言工作无关的“母题”，话语经济就会完好无损。因此，我们准备如何重新界定这种将为女性留出空间的语言工作呢？每一种二分法同时也是复制法，我们说，必须打破这种二分法，包括发音和发声的二分法。任何**推论**只有颠倒过来并且重新获得**这种颠倒**的**增补性**，才能进行下去。换种方式说，话语或文本不再有正确的一面或错误的一面之分，从一面向另一面的每一次过渡都会清楚无误地抵制支撑常识的正面一反面结构。如果推论的所有意义、每个词语、每个表达、每个句子、乃至每个音素、每个字母，都采用这种方式，我们就需要进一步指出，线性的解读已经不再可能，就是说，必须考虑到每个词语、每个表达或句子的结尾对开头的逆反冲击，这样才能拆解目的论的权力，包括它的延宕的行动。这样做对于语言中运作的水平线和垂直线结构之间的对立关系而言也不无裨益。

我们之所以能进一步这样做，是因为我们在每一个“时刻”都对话语的**堂皇构成**作出阐释，即主体在那种话语里(可以分层)的自我反映组织。这个组织首先维护着知觉与知性的分裂，因而也维护着对“女性”的降服、支配和剥削。

这种语言工作将会挫败任何不愿触动话语的话语操纵。不仅在表达方面如此，而且在**自成逻辑的先入观念**中也是如此。因此，这种语言工作的功能就是**扔掉阳物中心主义、阳物统治制度**，使它脱离锚地，以便把男性交给他自己的语言，为一种不同的语言开辟可能性。这意味着男性将不再是“一切”。男性将不再一手包揽和包办所有事物和一切事物的属性。界定所有价值的权利，包括滥用的占有特权，将不再属于男性。

对哲学秩序的阐释和语言工作难道不隐含着政治性吗?

用哲学语言和对哲学语言进行的每一种操作所隐含的意义，无论如何间接，都是由政治决定的，这是那种话语的性质所使然，因为那种话语本身就具有政治性。

因此要问的第一个问题是:在男性规定的秩序之内，妇女如何才能分析她们所受的剥削，如何才能提出她们的要求?**在那种秩序之内可能建立一种妇女的政治吗**?在这样的政治过程中，需要进行什么样的转换?

就这些问题而言，妇女运动对政治生活的形式和性质、对权力和权力关系的当代运作提出挑战，实际上是在朝着修改妇女地位的方向努力。另一方面，如果这些运动的目标仅仅是改变权力的分配，但丝毫不触动权力的结构，那么她们是在有意无意地把使自己重新屈从于阳物统治制度。当然，这后一种姿态是必须予以谴责的，而且是坚决的谴责，因为它可能构成掩盖更巧妙的对妇女的剥削。的确，那种姿态仍然非常幼稚，似乎只要做一个女人，就可以呆在阳物权力的外面。

但这些问题是复杂的，尤其当女人们显然不会放弃公民权层面上的平等时，问题就更加复杂了。对平等和差异的双重要求如何才能关联起来呢?

当然不能接受“阶级斗争”和“性别战”之间的选择，后者的目的是通过一种男性化的权力定义来再次淡化妇女受压迫的问题。更准确地说，它意味着将妇女“政治”的日程无限推后，而且这种政治是非常简单地以男人们的斗争为模型的。

如果这样联系起来看，**阶级当中的经济压迫制度与可以贴上父权制标签的制度之间的关系**似乎没有得到什么辩证的分析，似乎再次被还原到一种等级制度。

一个贴切的例证是:“在历史上出现的最初的阶级对立，是同个体婚制下的夫妻间的对抗的发展同时发生的，而最初的阶级压迫是同男性对女性的奴役同时发生的。”(恩格斯语)还有:

> 分工包含着所有这些矛盾，而且又是以家庭中自然产生的分工和社会分裂为单独的、互相对立的家庭这一点为基础的。与这种分工同时出现的还有分配，而且是劳动及其产品的不平等的分配(无论在数量上或质量上)；因而也产生了所有制，它的萌芽和原始形态在家庭中已经出现，在那里妻子和孩子是丈夫的奴隶。家庭中的奴隶制(诚然，它还是非常原始和隐藏的)是最早的所有制，但就是这种形式的所有制也完全适合于现代经济学家所下的定义，即所有制是对他人劳动力的支配。(马克思、恩格斯语)

关于这最初的对立、这最初的压迫、这最初的形态、这最初的所有制、这最初的萌芽……我们确实需要说，它们就是历史的“最初时刻”，甚至是一个精心编织的“神话时刻”——怎么能不是神话的“起源”呢？事实上，这最初的压迫今天依然存在，问题是要弄清它如何与其他压迫联结在一起，哪怕从长远来说，有必要使用二分法，使两者对立起来，使一个从属于另一个。这种唯心主义的逻辑过程仍然令人不可思议地难以摆脱。

父权制的功能确实是为了一家之长的好处而将私有制组织并垄断起来。一家之长的专有名称、父亲的名字决定了对家庭的所有，包括妻子和孩子。对妻子的要求是一夫一妻，对孩子尤其是长子的要求是传宗接代，这些要求也能确保将“巨大的财富集中在某个单独个体的手里，一个男子的手里”，确保“只把这份财富遗赠给那个男子的孩子”。这一切当然“绝不会干扰那个男子的公开或隐藏的一夫多妻”。那么，对妇女遭受剥削进行的分析怎么能与对占有方式的分析分离开来呢？

今天提出这个问题，是由于一种不同的必然性。男—女关系开始从父—母关系的掩盖之下显露出来。准确地说，是男人—父/母关系，因为男人通过有效地参与公共交换，其功能从未被简化为一种简单的繁衍。而女人则由于封闭在“家”里那个私人财产的地方，从来就只是一个母亲。今天，她不仅进入生产圈子，而且避孕和流产极为方便，这一切使她回到那个不可能

担当的角色：做一个女人。而且，如果避孕和流产在大部分情况下是作为控制乃至“掌握”出生率和“通过选择”来做一个母亲的可能方法的话，那么它们实际上仍然意味着可以修改**妇女的社会地位**，因而修改男人与女人的社会关系模式。

但是如果女人离开繁衍功能，她会与什么样的现实相对应呢？似乎她可以担当两个角色，而这两个角色有时或经常是矛盾的。女人可以**与男人平等**。那么在不远的将来，她就会像男人一样享有同等的经济、社会和政治权利。她就会是一个潜在的男人。但是在交换市场上，尤其或主要是在性交换市场上，女人还必须保存和维护所谓的**女人味**(femininity)。一个女人的价值是通过其母性角色以及“女人味”累积而成的。但事实上，那种“女人味”是男性的再现系统强加于女人们的一种角色、一种形象、一种价值。在这副女人味的面具下，女人失去了自我，为了女人味而失去了自我。其实，这副面具仍然是她得不偿失的一种**付出**，除非她的快感就来自被男性“主体”选为消费或欲望对象。再说，如果“跨出流通领域”，她能怎么样呢？

在我们的社会秩序里，女人们是男人们使用和交换的“产品”。她们的地位与商品无异，“商品”——这种使用和交易的物品怎么能要求言说和普遍地参与交换的权利呢？我们知道，即使商品能开口说话，它们也不会把自身拿到市场上去……因此女人们只能待在不被我们的社会和文化所认识的“基础”部分。对她们的性征化的身体的使用、消费和流通支撑着社会秩序的组织和再生产，那个秩序从来就没有把她们看做“主体”。

因此，就性交换以及一般经济、社会以及文化交换的情形来看，女人们处于一种**特定的受剥削**的境地。一个女人只是作为交易物品而进入这些交换过程的，除非她同意放弃自己的性的特定性，她的“身份”是按照与她格格不入的模型强加于她的。女人非得诉诸“男性化的”再现系统、剥夺她与自身以及其他女人的关系，才能使用语言，这一事实加固了妇女的社会弱势者的地位，并且使之复杂化了。如果不通过并为了“男性”，“女性”就无从谈起，两者互补其实并不是一个“真”命题。

不过，只要女人处于交换法则的外部，或者作为“商品”而被包括在交换

法则之中，这种特定的受压迫处境也许会使今天的妇女建立起一种“政治经济学批判”。这一次，政治经济学批判不能抛开它赖以进行的话语批判，尤其是对那种话语的形而上先人观念的批判。这种批判无疑将以不同的方式阐释话语经济对生产关系分析产生的影响。

如果没有对女人们的身体—物质的剥削，主宰社会的象征过程会是什么样子？如果一贯只是消费或交换物品、因而必然失语的女人们也要成为“言说的主体”，那么这个过程、这个社会将被怎样修改？当然不能迎合男性，确切地说，不能迎合阳物统治“模型”。

这将免不了向制定当今律法的话语挑战，因为这种话语为一切立法，包括性差异；如果依这种话语，另一性的存在，一个他者的存在，女人的存在，似乎仍然是无法想象的事情。

模仿与性别反抗※

朱狄斯·巴特勒 著

赵英男 译

女同性恋者的理论化

起初，我考虑写一篇不同的文章，一篇带有哲学意味的文章：成为同性恋的“存在者”。要**成为**什么的前景，哪怕是为了报酬，也总是在我内心产生一种焦虑，因为要“成为”男同性恋，“成为”女同性恋，似乎不仅是一种简单的需要，即要成为我已经是的人或职业。而要说这就是我所是的“一部分”，也决不会清除我的焦虑。**作为一位女同性恋者**，写作或说话都似乎是这个“我”的一个自相矛盾的表象，给“我”一种非真非假的感觉。因为以某种身份的名义、往往是为满足某种要求的产出或写作，是一种生产，而一旦生产出来，有时就成了政治上有效的幻影。我对“女同性恋理论，男同性恋理论”的说法感到不舒服。如我在别处所说，身份范畴往往是统治政权的工具，无论是作为压抑结构的规范化范畴，还是作为要解放那种压抑的论争的同盟军。这不是说我不会以女同性恋的身份在政治场合露面，而是说我宁愿让女同性恋的符号的确切指意永远含混下去。所以，我不清楚我怎么能为此

※ 本文选自狄安娜·弗斯编《内/外：女同性恋理论，男同性恋理论》。这是对同性恋身份进行的一次最激进、最大胆的定义，根据性、性别和性征的可理解性来回答“我是谁?”的问题，将这个自现代主义以来一直备受关注的问题置于“怪异论”的思考之中。——编者。

朱狄斯·巴特勒(Judith Butler)，美国批评家，现执教于加州大学伯克利分校。巴特勒是目前美国最有活力的女性理论家之一，她是怪异理论（queer theory）的主要代表，其代表作为《性别烦恼》、《身体至关重要》等。

书撰稿，在它的标题下露面，因为它宣布的一系列条件正是我想要辩驳的。我冒的一个风险就是再度被我所书写的那个符号殖民化，所以，我希望论证的也正是这次冒险。要说诉诸于身份总是一种冒险，并不意味着抵制身份总是或仅仅表示一种强加于自身的对同性恋的憎恶。事实上，用一种福柯式的视角可以说明，证实“同性恋”的正当性本身就是憎恶同性恋话语的一种引申。而“话语”，他在同一页上写道：“既可以是权力的工具，又可以是权力的效果，但也是一个异装癖，一块绊脚石，一个抵制要点，和制定对抗策略的起点。”

所以我怀疑当这个“我”在女同性恋的符号下运作时是如何被确定的，我对其憎恶同性恋的判断感到不舒服，对“男女同性恋群体”的其他成员提供的规范定义也同样感到不舒服。我始终为身份范畴感到不安，视其为搬不走的绊脚石，将其作为必要的麻烦的场所来理解，甚至推崇。事实上，如果这个范畴不造成任何麻烦的话，那它对于我就不再具有意趣了；支持各种性爱实践的那些范畴的不稳定性产生快感，恰恰是这种**快感**使我成为这个范畴的支持者。把自身置于一种身份范畴的条件之下就等于抵制那个范畴旨在描述的性征；而这对于任何身份范畴来说都是事实，身份范畴的目的就是要控制它声称要描述、认可而非全然“解放”的那种性爱。

更糟糕的是，我不明白“理论”这一观念，几乎无心去扮演理论的卫道士，更不想被指称为男女同性恋核心理论群体的组成部分，试图在学术界确立男女同性恋研究的合法性和普及这种研究。理论、政治、文化、传媒之间存有一种事先给定的区别吗？这些分化是怎样满足一种能够产生完全不同的认识图式的互文性写作的？可我现在就在这里写作：是否为时过晚？这种写作，任何写作，能够拒绝这种写作借以被利用的那些条件吗？在某种程度上，它甚至被用作殖民化话语，促成或生产这块绊脚石，即这种抵制。我怎样才能把这种依赖性与这种拒绝的自相矛盾的情境联系起来呢？

如果这项政治任务就是要表明，在不受约束的思辨意义上，理论并非纯粹是**理论**，而坚持认为理论完全是政治的(是**实践智慧**，甚或是**实践**)，那么，为什么不简单称这种运作为**政治**或对政治的某种置换呢？

我在本文开头承认我感到焦虑，并进行了一系列否定，但是，也许将要清楚的是，**否定**并非是简单的活动，而将成为我提出的对憎恶同性恋的某种规范性操作进行肯定性抵制的一种形式。“出头露面”的话语显然已经达到了目的，但都有哪些风险呢?这里，我说的并不是失业或舆论攻击或暴力，这些对那些不管是否出于自己的打算而“出头露面”的人来说显然越来越不利。“出头露面”的“主体”是否摆脱了征服、最终清白无辜了呢?在某些方面使男女同性恋“主体”臣服的那种征服，在提出“露面”的要求之后，是否还继续压制或最阴险地压制呢?“出头露面”的究竟是什么或是谁?如果我以女同性恋的身份出现，那么，这时显见的、充分暴露的究竟是谁呢?已经众所周知的是什么呢?语言行为提供了清楚揭示性征的前景，还有什么能被这种语言行为所永久掩盖呢?当性征屈从于透明度和暴露的标准时，性征还能依然保持为性征吗?抑或恰恰是在达到彻底清晰的假象时性征便不再是性征了呢?甚至在没有无意识指称的那种不透明的情况下性征也仍然是可能的呢? 这是否意味着，暴露性征的意识的“我”也许是最后一个懂得它所说的意义的人。

声称这就是我之所是就等于建议对这个“我”加以临时的总体化。但是，如果这个我如是确定自身，那么，它为了进行那种确定而排除的东西对那种确定本身仍然是构成性的。换言之，这样一种主张事先决定了这个“我”超越其确定性，甚至在试图穷尽那个“我”的语义场的行为中并由这种行为产生了那种超越。在暴露那个“我”的真实完整的内容的行为中，一种彻底的**掩盖**接踵产生。通过唤起女同性恋的能指而意味的东西最终总是不清楚的，因为它的指意在某种程度上总是无法控制的，但也因为它的**明确性**只能通过排除标示出来，而这些排除的回归则是对它所要求的逻辑性的颠覆。如果有的话，女同性恋者之间的共性是什么呢?谁、以谁的名义能够断然回答这个问题呢?如果我声称是位女同性恋者，那么，我“出头露面”只是为了生产一种新的、不同的“掩蔽”。作为我“露面”对象的“你”现在接触到另一个不透明的领域。事实上，不透明的场所不过是变换了一下位置：以前，你不知道我是否“是”，现在，你不懂得那是什么意思，这就等于说联项是

空洞的，不可能用一组描写来代替。也许那是将受到重视的一种情况。传统上，人们从掩蔽中走出来（然而，当我们年轻或走投无路时，情况却往往是我们被“逐出”），于是我们走出掩蔽，可是到哪里去呢？有什么新的无边无际的空间吗？房间，私室，阁楼，地下室，房宅，酒吧，大学，某一新的掩蔽处，它的门像卡夫卡的门一样产生对从未到来的新鲜空气和光明的期待。奇怪的是，产生这种期待的恰恰是掩蔽处的意象，而且是保证不能使这种期待得以满足的意象。存在于“外”在某种程度上总是依赖于存在于“内”；只有在这个两极分化之内，存在于“外”才具有意义。因此，存在于“外”为了保持自身在“外”就必须不断地生产掩蔽处。在这个意义上，**露面**只能产生一种新的不透明性；**掩蔽**产生对去蔽的期待，而从定义上说，这种去蔽永远不会到来。由“出头露面”的行为生产的对“男同性恋”之去蔽的无限推延是令人痛惜的吗？抑或说，所指的这种被推延是值得重视的吗？恰恰由于这个术语现在呈现了不能得到、决不能得到永久控制的一种生机就成为价值生产的场所了吗？

可以论证的是，虽然“女同性恋”和“男同性恋”不能给出什么透明的或完整的启示，但仍然有一种政治命令来使用这些必要的错误或称范畴错误，仿佛（伽雅特里·斯皮瓦克称之为“词语误用”：不正确地使用正确的名称）要联合和代表一个选区的被压迫的政治选民一样。显然，我并非在制定反对使用这个术语的规则。我只想提出这样一个问题：哪种用法将被规定为合法的？立法与使用之间的哪种运作使对“身份”的工具性使用成为规范性命令的？如果“女同性恋”和“男同性恋”在传统上被看做不可能的身份、错误的分类、法律和医学话语内的人为灾难，或许等同于需要进行分类、规范化和控制的同一个范式，如果这已然是事实的话，那么，这些颠覆、错误、混淆和烦恼的场所就可以成为抵制这种分类和这种身份的联合点。

问题不在于**承认**或**否认**女同性恋或男同性恋的范畴，而在于这个范畴何以会成为这种“伦理”选择的场所？一个范畴只能通过表述先在的一组**否认**来保持其明晰性和逻辑性，**承认**这个范畴有何意义呢？这是否使“出头露面”变成了对**否认**的承认？即是说，在逃避的掩盖下回归到掩蔽处。这并不

是由这个所否认的异性或双性性征，而是这些范畴的一组身份的和实践性的交叉，使每一个范畴的分离性同样令人怀疑。在同性恋的实践中保持和追求异性恋的身份和目的，或在异性恋的实践中保持和追求同性恋的身份和目的，这难道不是可能的吗？如果一种性征得到揭示，那么，把什么看做其意义的真实决定因素呢？是幻想结构？行为？性器官？性别？还是解剖？如果实践涉及所有这些因素的复杂的相互作用，那么，这些性爱范畴的哪一方面将用来表示要求所有这些因素的性征呢？女同性恋理论所要阐明的是女同性恋的经验？女同性恋的欲望？还是女同性恋的性征？这些尝试始终生产的仅只是一系列论争和拒绝，此时应该明确的是，女同性恋中大可不必具有什么共性，也许我们大家只需知道、对同性恋的憎恶于妇女不利——尽管甚至在这方面我们所使用的语言和分析也将不尽相同。

要论证女同性恋性征的**确定性**似乎必然与这样一种主张形成对抗，即女同性恋性征不过是隔代的异性恋，派生的或根本不存在的。但是，一方面主张确定性，另一方面主张派生性或非存在性，实际上并不像表面那样相互矛盾。难道不能把女同性恋性征看做重新刻写它所抵制的权力领域的过程吗？难道不能认为它部分是由它试图取代的异性恋母体所构成的吗？难道不能将其确定性确立在那种重新刻写的形态或效果之中、而非确立在那种重新刻写或重申之外吗？换言之，把女同性恋的否定结构视作赝品或糟糕的拷贝会成为人们瞩目的目标，并使人们对异性恋的优越性提出质疑。在某种意义上，我希望在下文中清楚地表明，可以认为女同性恋是要重新利用其派生性，以便取代异性标准的霸权。如是理解，其政治问题就不是将女同性恋的确定性凌驾于派生性之上，而是利用拙劣拷贝的憎恶同性恋结构抵制把异性恋作为起源而高扬的那个框架，从而从后者“派生”前者。这种描述要求重新考虑性交叉的局限性、异装癖和其他形式，它们证明了部分在权力母体内构成的女同性恋性征的内在复杂性，而这种权力母体又是女同性恋不得不重申和抵制的。

作为必要的异装癖的男同性恋的存在

男同性恋的职业化要求“自我”进行某种表现和生产，这是一种话语已**经构成的效果**，即便要求把那个自我作为一个先在的事实“再现”出来。1989年在同性恋研讨会上发言时，我感到我事先就对朋友们说，我要去耶鲁，变成一个女同性恋者，而这当然不是说我以前不是同性恋者，而是说，当我在那个语境中讲话的时候，我至少在当时似乎是彻头彻尾的女同性恋者。所以，我是女同性恋者，而且各方面资格甚至相当明确。自16岁以来，我就一直是一个女同性恋者。因此，有什么可焦虑不安的呢？这与那种重叠有关，我可以说我去耶鲁当一个女同性恋者；一个我长久以来一直就是的女同性恋者。那么，我既然已经是一个女同性恋者，何以同时又努力去成为一个女同性恋者呢？我作为一个女同性恋者的身份于何时何地发生作用呢？一位女同性恋者的这种作用于何时何地构成像是我所是的身份呢？说我作为一个女同性恋者发挥作用，并不是说“实际上”我不是女同性恋者。相反，我作为一个女同性恋者于何时何地发挥作用，正是那种“作为”得以确立、制度化、流通和证实的方式。这不是我可以避而远之的一种表现，因为这是一种根深蒂固的角色，深深扎根于精神之中的角色，**而且这个“我”并不把女同性恋当做一个角色来扮演**。相反，通过这种性征的反复作用，这个“我”被不断地重构为一个女同性恋者的“我”。其悖论在于，恰恰是那种角色的**重复**才牢固地确立了它所构成的每一范畴的**不确定性**。如果这个“我”是重复的场所，即是说，如果这个“我”仅仅通过自身的重复而获得相似的身份，那么，这个我就始终被支撑着它的那种重复所置换。换言之，这个“我”是否或能否忠实地重复自身、引用自身？是否始终存在着从前一个时刻的错置，从而确立了那个“我”或其“作为女同性恋者的状态”的永远非自我身份的地位？所“表现”的东西并未穷尽这个“我”；它并未明显地把那个“我”的综合性内容公诸于世，因为如果“重复”的是那种表现，那就始终存在着这样一个问题：那些重复的同一时刻如何相互区别？如果这个“我”是某种重复的结果，而且

这是产生连续性或逻辑性假象的重复，那么，就没有"我"先在于据说要表现的那种性别。重复和重复的失败，都产生一系列表现，这些表现构成并争夺那个"我"的连贯性。

但在政治上，我们可以说，恰恰因为女同性恋与男同性恋的身份有被从憎恶同性恋的领域涂抹或抹除的危险，坚持他们的身份才是至关重要的。上述理论不是与可能会抹除男女同性恋身份的那些政治力量相共谋的吗？这种关于身份的理论争论在这样一种政治氛围内产生，这难道是偶然的吗？这种政治氛围不正是通过法律和政治手段对同性恋身份进行的一系列类似的涂抹吗？

作为反击，我想要提出的问题是：这些涂抹的威胁是否应该规定对它们加以抵制的条件？如果应该，那么，已达到如此程度的对同性恋的憎恶是否从一开始就打赢了这场战斗呢？毫无疑问，男女同性恋者正在受到公开涂抹的暴力威胁，但是抵制那种暴力的决策必须认真作出，谨防以另一种暴力取代之。男女同性恋的哪些方面应该公诸于世？这种公诸于世将导致哪些内部排除？作为政治策略，把身份公诸于世就足够了吗？这能否仅仅是要求改变政策的一个策略介入的开端？当身份成为其自身的政策、导致很多人从不同方面对其加以"维护"时，这难道不表明对公共政治的绝望吗？而这不是号召回归沉默或隐蔽，恰恰相反，是要利用可被质疑、被迫说明它所排除的东西的一个范畴。身份的巩固要求进行区别与排除的配合，这似乎显而易见。但是，哪些区别和排除应该受到重视？我现在所用的身份符号自有其目的，这似乎没有错，但是，没有任何办法控制这个符号在未来的政治使用。抛弃其危险不谈，这也许是一种开放性，应该出于政治的目的加以保护。如果男女同性恋身份在现在的公开以一系列排除为先决条件，那么，有必要排除的一部分就是**这个符号在未来的使用**。现在，出于政治的目的有必要使用符号，但是，如何才能在不封闭其未来意味的情况下使用符号呢？如何在使用符号的同时又断言其时间的偶然性呢？

断言符号在策略上的临时性（而非其策略的本质主义），即是说，身份可以成为争论和修订的场所，这具有一整套未来的意味，对此，我们现在使用

符号的这些人是无法预测的。正是在维护政治能指的未来——把能指作为重新表述的场所保留起来这方面，拉克劳和穆菲才看到了符号的民主前景。

在当代美国政治中，有许许多多恰恰被认为不可能或不敢于是的方面，其中尤以女同性恋为突出。在某种意义上，杰斯·海尔姆斯攻击全国教育协会准许再现"同性爱"，把焦点集中在罗伯特·马普尔索普的作品上，讨论了关于男同性恋的身份和职业等憎恶同性恋的幻想。在一种意义上，在海尔姆斯看来，男同性恋者是作为被禁止的对象而存在的；在其扭曲的幻想中，他们是利用儿童的施虐受虐狂，是"淫猥"的典型例子；在一种意义上，女同性恋者在作为被禁止对象的这种话语中甚至没有被生产出来。这里，重要的是要认识到，压迫并不仅仅通过公开的禁止行为运作，而且隐蔽地进行，通过有生存能力的主体的合法性，通过没有生存能力的(非)主体的一个领域的必然合法性进行。我们可以称这些主体为**被遗弃者**，在法律的经济中他们既没有被命名，也没有受到禁止。这里，压迫通过生产不可想象性和不可命名性的一个领域进行。女同性恋并未公开受到禁止，这部分因为它还没有进入可思议的、可想象的、规矩真实界和命名界的文化知性之中。那么，在女同性恋并不存在的一个语境中，即是说，在部分通过暴力抵制并从自身驱除女同性恋的一种政治话语中，如何"成为"一个女同性恋者呢？被公开禁止就等于占据一个话语场所，可以在这个场所发表反面话语；被含蓄地禁止就等于甚至不够充当被禁止对象的资格。在当下各种同性恋被抹除、被削弱、(然后)被重构为激进的憎恶同性恋幻想的场所的氛围里，重要的是追溯借以反复构成同性恋的不可想象性的不同途径。

被从话语中抹除是一回事，而被作为一成不变的谬误呈现在话语中则是另一回事。因此，把女同性恋公诸于世是一种政治需要，但如何才能通过现存的管理体制或在这个体制之外做到这一点呢？从本体的排除能够成为抵制的联合点吗？

这似乎是仅仅要对忏悔的不可能性进行讨论的一种忏悔：作为青年人，我长期忍痛被明确或含蓄地告知我之所"是"只是一个拷贝，一个模制品，一

个派生的例子，现实的一个影子。强制性的异性恋自行确立为原始的、真实的、原本的；确定真假的标准意味着，“作为”女同性恋者总是一种模仿，是参加大量不可思议的、被归化了的异性恋者行列的徒劳努力，其结果总是而且只能是失败。然而，我非常清楚地记得，当我第一次在埃斯特·牛顿的《母亲的营房：美国的女性扮演者》中读到男性同性恋的异装癖并非是一种模仿，或是某一先在的和真正的性别拷贝时，我明白了异装癖展现了**任何性别**都可以承担的表演结构。异装癖不是扮演通常属于另一团体的一种性别角色，即一种挪用或占用行为，认为性别是性的正当属性，“男性”属于“男性性别”，“女性”属于“女性性别”。其实没有什么“正当的”性别，一种性而非另一种性所特有的性别在某种意义上是那种性的文化属性。在“正当”这一概念发生作用的地方，它总是只能作为强制性制度的结果而被置于不正当的位置。异装癖是性别被占用、被表演、被使用和被模仿的一种世俗方式；它意味着每一种性别化都是一种表演和近似表达。如果当真，那么，似乎并不存在异装癖所能模仿的原始的或本源的性别，但是，**性别就是一种没有本源的模仿**；事实上，这是把本源的概念作为模仿本身的效果和结果的一种模仿。换言之，异性化了的性别的自然结果是通过模仿策略生产出来的；它们所模仿的是对异性恋身份的一种虚幻理想，是由作为效果的模仿生产的。在这个意义上，异性恋身份的“现实”在表现上就是通过模仿构成的，这种模仿自行确立为一切模仿的本源和原因。换言之，异性恋始终处于模仿和占用其对自身的虚幻理性化的模仿和近似表达过程之中——**而且总是失败**。恰恰因为异性恋注定要失败，然而又努力要获得成功，异性恋身份才被抛入无休止的重复之中。事实上，在将自身归化为本源的努力中，异性恋必须被解作强制性的和必要的重复，这种重复只能产生其自身原创的效果；换言之，必要的异性恋身份，本体上牢固的“男人”和“女人”的幻想，是生产的戏剧效果，故意摆出原因和本源的姿态，即用来衡量现实的规范标准。

那么就重新考虑一下憎恶同性恋者的攻击，充作女人的同性恋男子都是对异性真身的模仿。这里，“模仿”具有“派生的”和“次要的”意思，对本源的拷贝，而这个本源虽然是一切拷贝的基因，但本身却不拷贝任何东西。逻

辑上说，这种"本源"概念是有疑问的，其原因在于，如果没有能够回顾性地证实那个本源之原创性的二级结果，作为本源的事物该如何运作呢?本源需有派生物，这样才能证实自身为本源，因为本源只有在区别于它们所生产的派生物之时才具有意义。因此，如果不是为了把同性恋**作为**拷贝的话，也就不会有**作为**本源的异性建构。这里，异性恋是同性恋的先决条件。而如果**作为**拷贝的同性恋**先于作为**本源的异性恋，那就只能承认拷贝先于本源发生，并承认同性恋是本源，异性恋是拷贝。

但是，简单的颠倒实际上是不可能的。同性恋只有作为一种拷贝才可说**先**于作为本源的异性恋。换言之，当拷贝和本源颠倒位置时，它们的整个框架证明是极其不稳定的，难以稳定地确定其时间或逻辑的优越性。

我们暂且从精神/政治的视角看待这种有问题的颠倒。如果性别模仿结构的目的在某种程度上就是通过模仿来生产或再生产被模仿的因素（见德里达在"第二次研讨"中颠倒和错置的模仿），那么，声称男女同性恋的身份暗含于异性恋的标准或一般的霸权文化之中，就不是男同性恋的直接派生。相反，**模仿**并不拷贝先在的东西，而是生产和**颠倒**先在性和派生性的条件。因此，如果男同性恋身份暗含于异性恋之中，这并不就是说他们受异性恋的制约或派生于异性恋，这也不等于说他们暗含于其中的文化网络只有异性恋。从字面意义上说，这些是**被颠倒的**模仿，即颠倒了模仿和被模仿对象之次序的模仿，并在模仿的过程中揭示了"本源"对它声称所生产的二级结果的根本依赖。

如果我们从一开始就承认，男同性恋身份作为派生性颠倒部分是根据与他们相区别的异性恋身份来决定的，那结果会如何呢?如果异性恋不可能模仿自身，在作用上是把自身构成本源的一种模仿，那么，在男同性恋文化中存在着"异性恋"的时间和地方，对"异性恋"的模仿性戏仿就总是而且只能是对模仿的模仿，对拷贝的拷贝，这种拷贝没有本源。再换一种方式说，男同性恋身份的戏仿或模仿效果既不是拷贝也不是模仿异性恋，而是揭示异性恋对其自身已然归化了的理想的一种连续不断的、盲乱的模仿。显而易见，异性恋总是处于对自身的不断加工过程，无时无刻不处于危险之中，

即是说，它“懂得”自身有将被破坏的可能，因此，其强烈的重复愿望同时抵消了威胁其连贯性的那个愿望。它永远不能根除那种危险，这证明了它对同性恋的深切依赖，而同性恋又是它试图但永远不能根除的，或试图摆在第二位的，但同性恋却总是已经处于一种先在的可能性中。已经被归化了的异性恋的失败尽管构成了异性恋自身的悲哀之源——其理论家惯常所说的构成性疾病，但却可以成为对性别标准进行颠覆和多产性戏仿的场所，其中，所声称的原创性和真实性证明是某种已经归化了的性别模仿的结果。

认识到异性恋标准是以何种方式重新在男同性恋身份中出现的，证明男女同性恋身份不仅仅是由主导的异性恋框架所部分建构的，因此也不受异性恋框架的制约，这非常重要。这些标准也是对那些已经归化了的位置的现行评论，恰好是对那些把男同性恋的生活归于非现实和不可想象的话语领域的异性恋结构的重新戏仿和重新定义。但是，不妨赘言，部分用压迫男同性恋的异性恋标准构成或建构，并不等于受到这些结构的决定或制约。没有必要把这些异性恋结构看做是对“正确精神”的有害侵入，而必须连根拔除。在某种意义上，异性恋结构和定位无论以何种形式在男女同性恋身份中的出现都事先决定了男女同性恋是在自身范围内对正确性的重复，对正确性的重新利用——这本身就是对其自身空想性的重复和重新利用，是可能进行各种重新定义和戏仿重复的场所。在非异性恋框架内对异性恋结构进行戏仿式复制和重新定义，缓解了所谓本源被极端建构的状况，但是，这表明异性恋仅仅通过令人信服的重复行为而把自身建构成本源。那个行为越是被占用，就越能揭示异性恋所声称的原创的虚假性。

尽管上述集中讨论了性别实践、表演、重复和模仿的现实效果，但我本意并不是要说明异装癖是可以随意上装或卸装的一个“角色”。在模仿背后并没有一个意志主体，仿佛决定它今天将扮演什么性别一样。相反，成为有生存能力的主体的可能性要求某种性别模仿已在进行之中。“成为”主体无异于“成为”某种性别。事实上，通过明显的对同一事物的重复而获得的前后连贯的性别，结果产生了存在着某一先在的和意志主体的幻觉。在这个意义上，性别并不是一个先在的主体有选择地进行的表演，而是表现的，作

为结果它构成了它似乎要表现的那个主体。这是一种强制性的表演，因为从异性恋标准的叛离导致了驱逐、惩罚和暴力，自不必说由这些禁止导致的僭越的快感。

说在被表演者之前没有表演者，说表演是表现的，并说表演构成了作为其结果的“主体”的表象，这些说法都难以让人接受。这是由于性征和性别以某种直接或间接的方式预先“表达”了先在于性征的某种心理现实而造成的结果。然而，否认主体的**先在性**，并不是否认主体；事实上，拒绝把主体与心理相混淆，标志着这样一种心理已经超越了意识主体的领域。这种心理超越恰恰是被意志“主体”所系统否定的东西，这个“主体”随意在特定时间和场合选择性别和/或性征。正是这种超越在构成显然千篇一律的异性恋位置的重复姿态和行为内部爆发出来，正是这种超越迫使这种重复在进行，并保证它永远失败。在这个意义上，正是这种超越在异性恋经济内部含蓄地包括了同性恋，即被强化的重复压制的一种永远存在的颠覆性威胁。然而，如果权力就是用重复的方式努力建构一个天衣无缝的异性恋身份之幻觉的话，如果异性恋为了确立自身的一致和身份之幻觉而被迫重复自身的话，那么，这就是永远受到威胁的一种身份。如果它没有能力重复，如果重复的实践是出于不同的表演目的的话，那又该如何呢？如果总是有一股重复的强制力，那么，重复就永远不能完整地实现身份。人们毕竟需要重复，这表明身份并非是自我认同的。它要求反复不断地确立，这就等于说它在每一间隙都冒着被解体的危险。

那么，这种心理超越是什么呢？是什么构成了一种颠覆的或解构的重复呢？首先，有必要考虑性征总是超越任何特定的表演、表现或叙事，之所以不可能从特定的性别表现中派生或读出某种性征来，其原因就在于此。可以说，性征超越任何明确的叙事化。性征永远不能在表演或实践中得到“完整”表达。将有被动的粗壮的充作男人的女同性恋者，将有主动的柔弱的充作女人的男同性恋者，也将有两者兼顾的同性恋者，以及其他同性恋者，结果都或多或少分解式地描述了稳定的“女性”和“男性”。在性、性别、性别表现、性实践、幻想和性征之间并没有直接的表现性或因果的路线。这些术语

中的任何一个都不能决定或控制其余的术语。构成性征的部分因素恰恰是没有出现的、在某种程度上永远不出现的因素。在某种程度上,尤其是对可能通过自我暴露的行为揭示性征的人来说,性征之所以始终被掩蔽的最根本原因也许就在于此。某种特定的性别表现若要"成功"就必须排除一些因素,而这些被排除的因素又恰恰是表现出来的性欲,即是说,这仿佛是性别与性别表现、性别表现与性征之间的一种被颠倒了的关系。另一方面,性别表现和性实践必然要产生这样的结果,即前者似乎"表达"了后者,而两者又都由它们所排除的可能的性行为所共同构成的。

这种颠倒的逻辑有趣地在脸谱式的充作女人的男同性恋者和充作男人的女同性恋者当中表现出来。充作男人的女同性恋者可以表现为有能力,健壮,能满足一切需要,体健如牛的充作男人的女同性恋者完全可以把她的情人建构成性注意和性快感的惟一场所。然而,这种"能满足需要的"充作男人的女同性恋者初看起来似乎在复制丈夫的角色,不知不觉地陷入了颠倒的逻辑。根据这种逻辑,那种"满足需要"的能力便变成了一种自我牺牲,使她陷入了最古老的女性自我否定的陷阱。她完全可能感到自己成了急需的对象,而这恰恰是她需要在其女性情人身上寻找、发现和实现的愿望。事实上,充作男人的女同性恋者转变成了充作女人的男同性恋者,或深陷那种颠倒的幻影中不得自拔。另一方面,如安伯尔·霍利鲍夫所论证的,充作女人的男同性恋者"精心设计"性交流,把某一附庸作为性爱对象,只是为了了解精心设计那个附庸所需要的能力能否证明她自己毋庸置疑的权力,此时,她变成了充作男人的女同性恋者,或陷入那种颠倒的幻影中不得自拔,或许从中获得快感。

心理模仿

失败或模仿孰重孰轻也许是个悬而未决的问题,然而,心理主体却是由有性别区别的他者在内部构成的,因此,心理主体作为性别永远不是自我认同的。

在我看来，自我只有在忍受分离的痛苦时才成为自我，这种分离是悬置的、通过与某一"他者"悲哀地结合才权且解决的一种损失。被置于自我之中的那个"他者"因此而确立了达到自我认同所需要的那个自我的永久的无能。自我仿佛总是已然被那个他者所瓦解，他者对自我核心的瓦解就是自我获得可然性的条件。

这样一种心理认同的思考将破坏任何稳定分类的可能性，而这种分类能够解释或描述类似于男女同性恋身份的问题。进行这种思考的任何努力——如卡加·希尔佛曼最近对男性同性恋的探讨所示——都难免简单化，并以使人警觉的安然自得与症候学认识体制的规范要求达到一致。如果1914年弗洛伊德提出的吸收概念指的是保留失去的爱的对象，拒绝或推迟承认损失，因而推迟承认悲哀，那么，成为像母亲或父亲或子女或其他早年的"爱人"那样的人，也许是一种爱的行为和/或要取代和错置的愤怒。对位于模仿吸收之核心的这些矛盾情感该如何分类呢?

我们怎样才能从对心理认同的这种思考回到"是什么构成了颠覆性重复"的问题上来呢?棘手的认同何以在文化实践中显见？那就考虑一下异性恋通过在性、性别和欲望之间造成连续性幻觉的例子吧。当阿莱塔·弗兰克林唱"你使我感到像天生的女人"时，她的最初意味也许是说，她的生理性别的某种天生潜力通过她作为异性恋客体参与"女人"的文化地位而实现了。于是，她的"性别"表达了她的"性"的某些因素，"性别"因此而在异性恋的场合中完全公开并被奉为神圣。在作为生理能力的"性"与本质之间，或在性别与性征之间，没有突破，没有断裂。尽管阿莱塔兴高采烈地证实了她天生的能力，但她也似乎自相矛盾地充分注意到，那种证实从来不会得到保证，天生的能力只能在受到异性恋承认的时刻才能实现。毕竟，阿莱塔唱道"你使我感到像天生的女人"，意思是说，这是一种隐喻的替代，一种欺骗行为，对世俗运作的异性恋异装癖造成的本体幻觉的一种崇高的和划时代的参与。

如果阿莱塔对我歌唱那又如何是好呢？如果她对一个异装男同性恋者歌唱、后者的表演又似乎证实了她自身的表演，那又如何是好呢?

我们如何对待这些认同呢？问题不在于某种性以模糊的生理形式存在，这种生理形式又似乎是以步态、姿态和手势表现的；也不是说某种性征既表达了那种明显的性别，又表达了那种多少有点魔力的性。如果性别是异装癖，如果性别是一种模仿，有规律地生产它试图近似地表达的理想，那么，性别就是一种表演，生产某一内部的性或本质或心理性别核心的幻觉；它在表面生产，通过姿势、运动、步态（被解作性别表现的众多身体道具），一种内在深度的幻觉生产。事实上，性别得以归化的一种方法是建构一种内在的心理或肉体需要。然而，这种需要始终是一种表面符号，靠公共身体并以公共身体表达的意义，似乎魔幻地、据成因表达的某种内在深度、需要或本质的幻觉就是由这种公共身体生产的。

然而，对作为内在深度的心理表示异议并不是完全拒绝心理。相反，恰恰要把心理重新看做一种强制性的重复，看做制约和破坏重复性身份表演的因素。如果每一种表演都重复自身以产生身份效果，那么，每一种重复便需要有行为的间隙，仿佛有颠覆身份之危险的冒险和超越就是在这个间隙中构成的。无意识就是促成和争夺每一次表演的这种超越，而且永远不能完全显现于表演本身。心理并不在身体之内，而是在指意过程之中，身体通过这个指意过程显现出来；心理在重复及其冲动之中流逝，恰恰是表演试图否认的，从一开始就驱动它的那个因素。

把心理置于这个作为一切重复之不稳定性的指意链中，并不等于说它是等待着圆满表达和解脱的内核。相反，心理在表达上永远是失败的，而且是有价值的失败，它驱动重复，所以重申断裂的可能性。那么，在强制性的异性恋内部追求断裂的重复意味着什么呢？

尽管强制性异性恋往往假定首先有通过性别表达、然后通过性征表达的性，但现在完全有必要颠倒和错置这种思维运作。如果性欲王国强行性的表演，那么，也许只能通过这种表演，性别的二元体系和性的二元体系才能具有理解力。性、性身份和性别等范畴也许是在这种强制性表演的效果中得以生产或保持的，这些效果被狡猾地重新命名为原因、本源，被狡猾地列在因果或表现性序列之内，这是异性恋标准为确立自身为一切性的本源

而生产的序列。那么，如何把这些因果线索揭示为回顾性的和表演性的生产的虚构，把性别本身表现为一种必然的虚构呢？用来虚构性别的术语将表明，关于本源、内核、真实和现实的每一种主张都不过是**同性异装**的结果，其颠覆的可能性应该反复表演出来，从而使性别的“性”进入始终如一的政治作用之中。或许这将是用性征**抵制**身份、甚至**抵制**性别的问题，以便让那些在任何表演中不能完全出现的因素履行其颠覆的承诺。

后现代状况:关于知识的报告(节选)※

让－弗朗索瓦·利奥塔 著
程小平 译

本书研究的目标是那些最发达社会中的知识状况。我决定冒昧使用“后现代”一词来描述这一状况。这个词目前在美洲大陆的社会学家、批评家中十分盛行，它标示出19世纪末以来在科学、文学和艺术诸多领域发生游戏规则变更的巨大转变以后我们文化的状况。这一研究还将会把这些转变置于叙事危机的具体语境之中进行研究。

长期以来科学一直与叙事处于冲突状态。以科学的标准来评判，大部分叙事只不过是寓言而已。然而就科学不惮于寻求真理，而不甘于沦落为仅仅只阐明实用规律而言，它就必须使自己的游戏规则合法化。于是它制造出关涉它自身地位的合法性话语，一种我们谓之为哲学的话语。我们将使用“现代”一词来命名这样一些科学，这些科学将求助于直接依赖宏大叙事而形成的元话语以使自身合法化，而这些宏大叙事则包括诸如辩证法的精神，解释学的意义，理性或劳动主体的解放，或者财富的创造等等话题。例如，在理性观念间可能达成共识这一看法中，具有真理价值的陈述在说话者与听众之间确立一致这一规则被认为是可以接受的，这就是所谓的启蒙叙事。在此叙事中知识英雄为了一个美好的伦理政治目标——即宇宙的和

※ 本文节选自让－弗朗索瓦·利奥塔《后现代状况》一书。《后现代状况》被誉为后现代主义思想的代表作。利奥塔在此表达的是知识的不可通约性，以及对小叙事的尊重，同时，他所倡导的差异观同德里达的解构思想也是不谋而合的。——编者。

让－弗朗索瓦·利奥塔(Jean Francois Lyotard，1924—1998)，法国哲学家，1971年获巴黎大学哲学博士学位，为法国战后思想界第三代中坚人物。利奥塔也是后现代辩论中的关键人物。其《后现代状况》成为后现代研究的必读书。利奥塔的其他著作还有《歧异》、《话语和图像》、《力比多经济学》、《非人》等。

睦而斗争。从这个实例中我们可以看到，如果运用一种蕴含历史哲学的元叙事来使知识合法化，那么就会让人对统治社会关系的制度是否具备有效性产生疑问，因为这些制度本身也必须使自身合法化。故而正义如同真理一样也需要依托于宏大叙事。

简单地说，我认为"后现代"就是对元叙事的质疑。毫无疑问这种怀疑是科学发展的产物，同时这种发展进步也需要以怀疑为前提。就合法化元叙述机制的不合时宜而言，我们很明显可以看出形而上哲学和建基于其上的学院制度本身也出现了危机。叙事功能已经失去其功效，因为能够产生原动力的伟大英雄，巨大灾难，伟大航行和崇高目标都已烟消云散。叙事功能消散于叙述性语言元素所形成的迷雾之中——这其中不仅有叙述性的语言元素，而且还有指示性语言元素、规范性语言元素、描述性语言元素，如此等等。附着于每个云团的是具有自己独特性的语用学化合物。我们每个人都生活于这许多东西的交叉路口。然而，我们大可不必确立稳定的语言组合，并且我们所确立的语言组合的特征也不一定都是可以交流识别的。

这样一来，未来的社会至少不会限囿于牛顿人类学的范围(诸如结构主义和系统理论等等)，而可能会更多地隶属于语言粒子所属的语用学。有许多不同种类的语言游戏——此即元素的异质性。语言游戏只在断片中产生体制，于是形成所谓的局部决定论。

但是，政策制定者总是力图采用一种遵循着元素可通约性和整体确定性逻辑规则的输入输出模式来管理控制这些社会性的迷雾。他们牺牲我们的生活也只不过是为了聚敛权力。不管在社会正义还是在科学真理诸问题上，权力的合法性都是建基于系统性能的优化，即效率的优化上的。将这一标准施用于我们所有的游戏之中，无疑将带来某种"软性"或"硬性"的恐惧：人们必须成为可操作的(也就是可通约的)标准人，否则就将消失。

毫无疑问，这种最优性能逻辑在许多方面自相矛盾，特别是在社会经济领域内形成了悖论：它既想投入劳动更少(以便缩减生产成本)，又希望需求劳力更多(以便降低社会对失业人口的负担)。然而我们的怀疑由此变得如此强烈，以至我们不可能再像马克思一样期望从这些矛盾中找到一种救赎

的方法。

然而，后现代状态既与这种祛魅无关，同时也就与解合法性的盲目无关了。不过，在元叙事之后合法性可能存留于什么地方呢？操作的标准是技术性的，不宜用它来评判正义与真理。合法性是否存在于通过讨论而取得的共识之中，就像J.哈贝马斯设想的那样？这种共识颠覆了语言游戏的异质性。不过，发明总是诞生于分歧之中。后现代知识并非仅是权威之工具，它可以有助于我们增强对差异的敏感，还可以增强我们对不可通约的宽容。它的原则并不存在于专家的同构之中，而是存在于发明者的误构之中。

现在的问题是：社会关系的合法性，公正的社会，是否可能按照一种类似科学活动的悖论来实现？而这种悖论又是什么呢？……

知识合法化的叙事

我们将考察合法化叙事的两种观点，一种倾向于政治的，另一种倾向于哲学的，在现代历史中两者都有极大的重要性，特别是在知识及其机构的历史中。

第一种观点中的叙事主体是作为自由英雄的人类。所有的人都有权了解科学。如果社会主体还不能成为科学知识的掌握者，那是由于受到牧师和专制者的阻挠。人们了解科学的权利应被重新赋予。这种叙事主要指导基础教育政策，而非大学和高中教育的政策，这一点容易被大家了解。[①]第三共和国的学校教育政策正好有力地表明了这些预设。

然而，这种叙事似乎不得不以削弱高等教育为代价。与此相应的是，拿破仑在高等教育方面采取的措施一般被认为是为了提高行政管理能力和职业技能，对于政权的稳定来说这也是必需的。[②]这种观点忽略了一个事实，那就是：在自由叙事的语境中，政权的合法性不是来自政权本身，而是来自于民众。因而，帝国政治让高等教育机构成为培植政府官员和市民社会官吏的基地，它这样做的原因是由于作为一个整体的民族要获得自身的自由，就必须通过这些干部在民众中传播新知识，通过他们在将来所从事的行政

工作和职业中充分履行自己的职责而得以实现。同样的推论也适用于建立适宜的科学机构。每当政权以“国家”的名义直接控制培训“民众”以使之走上所谓的前进之路时,我们就会看到政府求助于自由的叙事。③

在第二种合法化叙事中,科学、国家和政府之间的联系呈现出完全不同的思路。它首次出现于1807—1810年柏林大学成立时,在19世纪和20世纪它很明显地影响了那些年轻国家的高等教育机构。④

这所大学创立之初,普鲁士政府曾收到费希特(J.Fichte)的计划和施莱尔马赫(J.Schleiermacher)提出的观点与之相针对的计划。洪堡(W.Von Humboldt)必须对之作出决断,结果他最终选定了施莱尔马赫的更“自由”化的观念。

阅读洪堡的报告时,人们会情不自禁地将他全部有关科学机制的政策简化为一句名言:“为科学而科学”。但这样一来我们就误解了这一政策的终极目的,他的政策与施莱尔马赫更全面阐述的策略十分相近,并以更为彻底的方式表现出来,而在施莱尔马赫的策略中居于统治地位的是我们正讨论的合法化原则。

洪堡坚定地主张科学要遵从自身特有的规则,科学机构“存在并不断地自我更新,没有任何约束,也没有任何确定的目标”。然而他又补充说,大学应该将自己组成成分之一的科学用于“国家精神和道德的培植”。⑤这样的教育效果如何从非功利性的知识探索中产生呢?按照洪堡所指出的,真正使他们感兴趣的不是学问,而是“品德和行为”。

于是这位部长顾问洪堡先生面临一个巨大困难,在某些方面它让人联想到康德批判在认知和意志间所造成的断裂;这是两种语言游戏规则的冲突:其中一种游戏规则是由仅属于真理标准范畴的指示性陈述构成;另一种则统治着伦理、社会和政治的实践,它必然包含一些决定和义务,换言之,即包含一些不一定真实但必定公正的陈述,这样的陈述说到底不属于科学知识的领域。

但是,对洪堡计划所追求的目标来说,这两种话语整合统一是不可或缺的,这种教育目标不仅要让个体获得知识,而且还要为知识和社会培养完全

合法性的主体。洪堡因此希望激励起一种"精神"(费希特谓之为"生命"),它由三种愿望组成,或者更简单地说,即是由统一的三重欲望构成:"一切均来自一个本源"(它与科学活动相对应),"一切都归于一个理想"(它主宰伦理和社会实践),"此本源和此理想整合为一个观念"(它确保科学研究对真实原因的寻求必然符合于道德与政治生活对公正目的的追求)。这最终的整合终于建构起了合法的主体。

洪堡顺便还补充说这三重欲望自然地包含于"德意志民族知识分子的性格"里。[6]这是一种让步,是谨慎地默认另一种叙事,即认为知识的主体是民众这一思想。然而实际上这一思想完全背离了德国唯心主义所提出的知识合法化叙事。诸如施莱尔马赫、洪堡,甚至黑格尔等人对国家的怀疑便表明了这一点。施莱尔马赫之所以恐惧狭隘的民族主义、保护主义、功利主义以及在科学问题上主导政府的实证主义,正是由于科学的原则本来就不存在于政府部门中,甚至也不间接地包含于其中。知识的主体不是民众,而是思辨的精神。它不像大革命后的法国那样体现于一个政权之中,而是体现于一个系统之中。合法化的语言游戏并非国家政治性的,而是哲学性的。

大学所要完成的伟大职责是"展示整个知识领域,详细解释所有知识的原则与基础",因为"没有思辨的精神,就没有科学创造力"。[7]"思辨"在此是对科学话语合法化的话语命名。高中教育是功能性的;大学则是思辨性的,也就是哲学性的。[8]这种哲学必须重构知识的统一性,因为目前在各种实验室与大学预备教育中的知识已被分割为各种门类的学科;只有在一种语言游戏中哲学才能做到这一点,换言之,这种语言游戏通过一个叙事(或更准确地说,通过一个理性的元叙事),像连接精神生成中的各个时刻一样将不同的科学知识联系在一起。黑格尔在他的著作《哲学全书》中就试图实现这种整体性的计划,然而它在费希特与谢林(F.Schelling)的著作中已经以一种系统观念的方式出现了。

在此,我们在一个"生命"(同时它亦是"主体")的发展机制中看到了叙述知识的回归。存在着一种普泛的精神"史",其中精神即"生命",此"生命"自我展示,自我完善,它运用的方法是将自己在经验科学中包含的所有形式

构成有序的知识。德国唯心主义的《哲学全书》即是对此生命——主体"历史"的叙述。然而它所滋生出来的只是一种元叙事,因为此故事的叙述者一定不是限囿于传统知识所固有实证特性中的人,也不是一群科学家,就整体而言,这些科学家们只能根据他们各自的技能在各个不相关的职业领域内有所作为。

它应该是一个正在建构经验科学话语合法性与大众文化机制合法性的元主体。此元主体在阐明两种合法性共同背景的基础上实现了它们尚未充分实现的目标。它寓居于思辨的大学内。实证科学与民众仅仅只是它的原初雏形而已。民族国家自身欲表达民众意志的惟一有效方法即是通过思辨知识的媒介来完成。

有必要在此解释一下那种使柏林大学创建合法化的哲学,它的主旨是想使该大学成为大学自身发展和当代知识的原动力。如同我所说过的那样,许多国家曾在19世纪和20世纪将这种大学机构作为建立或改革高等教育的模式,它始自于美国。[⑨]然而更为重要的是,这种哲学——它远未消失,特别是未在大学里消失[⑩]——对知识合法化问题的解决提供了尤为生动的描述。

知识的研究与传播不以实用原则来评判。它根本不认为科学应该服务于政权与/或市民社会的利益。人文主义原则,即人类通过知识达到尊严和自由这种原则在目前已被弃之不顾了。德国唯心主义赖以存在的是一种元原理,这种元原理将知识、社会和国家的发展建立在实现主体的"生命"(费希特谓之为"神圣的使命",黑格尔谓之为"精神的生命")这一基础之上。从这种观点来看,知识首先是在自身之内找到合法性,并且只有知识才有资格说什么是政权,什么是社会。[⑪]然而知识为了发挥自己的角色功能,就得不断改变其层次,即不再限囿于一种简单的实证知识(诸如自然、社会、国家等等),而要成为关于这些知识的知识,即成为思辨的知识。正是运用"生命"与"精神"等名称知识命名了它自己。

一个引人注意的结果伴随着思辨工具产生了,那就是:关于所有可能存在的知识都没有直接的真理价值,它们的价值根据它们在"精神"或"生命"

的进程中所占据的位置而定——或者说，毋宁取决于它们在思辨话语所讲述的《哲学全书》中占有的位置而定。思辨话语在征引这些知识话语的过程中也在向它自身解释它所了解的一切，即也是一种自我阐述的过程。从这个观点来看，真实的知识总是由转述构成的间接知识，这些转述被融入到某个主体的元叙事中去了，并且此元叙事确保了知识的合法性。

同样的道理也适合于一切类型的话语，即便它不是一种知识话语，例如它们是法律话语或国家话语。当代解释学话语[12]就产生于这种预设之中，此预设确保存在着一种需要认识的意义，这样它就使历史（特别是知识的历史）具有了合法性。各种陈述成为自足[13]、自治并且自理的整体，它们被置入一种相互生成、相生相克的运动之中：此即思辨语言游戏的规则。大学就像它的名称本身所暗示的那样，是此种游戏的专门机构。

然而，正如我们论述的那样，合法性问题也可以运用其他程序来予以解决。但我们必须铭记这两种方法之间的差异，今天，随着知识的地位失去平衡，它的思辨整合性遭到破坏之际，合法性的第一种观念却再次获得了新的活力。

依据这种观念，知识无法在自身之内找到有效性，它的有效性不存在于一个通过实现自身认知可能性以获得发展的主体之中，而存在于一个实践主体之中——此实践主体即人类。刺激人们运动的根源并非知识本身的自我合法性，而是自我奠定基础、自我管理的自由。此主体是一具体的主体，或者说它被假定为具体的主体，它的史诗是自我解放的史诗，是针对于一切妨碍它自律的事物而言的。人们相信它为自己设立的法律是公正的，这并非因为他们所设定的法律符合外部世界的自然律，而是因为依照宪法，立法者只不过是受制于法律的公民而已。因而，立法者的意志——要求法律必须公正的想法——总是能与希望立法而又能遵守法律的公民意志协调一致。

显而易见，此种经由意志自律[14]而达到合法化的模式使一种全然不同的语言游戏居于优先地位，此即康德所谓“律令”而当代人谓之为“规约”的语言游戏。重要的不是，或者说不只是使那些属于真理的指示性陈述合法化，诸如“地球围着太阳转”之类的说法，而是要将那些属于正义性的规定性

陈述合法化，诸如"必须消灭迦太基"或"最低工资标准应该规定在 X 元"等等之类的说法。就此情形而论，实证知识的惟一功用就是使实践主体认识执行规定时他所处的现状。它允许主体限定可执行的事情，即什么是可以做的；但关于执行的事情，即什么是应该做的，就不在实证知识的权限之内了。一件事情能不能做是一回事，而是否合乎正义又是另一回事了。知识不再是主体，而是为主体服务。它惟一的合法性（虽然实现此种设想很困难）就是使道德成为现实。

这种情况便导致知识与社会和国家之间一种新的关系，它在原则上是一种方法与目标的关系。科学家们认为只有政府的政治(换句话说，也就是政府的全部政策)是正义的，他们才可能与之合作。假如他们认为自身所处的市民社会被政府弄得非常糟糕，他们就可能拒绝政府的规章政策。这种类型的合法化赋予他们权威，并认为作为实践着的人类，他们可以拒绝以学者的身份帮助一个他们认为不合乎正义的政府，换言之，即它不是一个建立在真正严格自律基础上的政府。他们甚至可以用他们的专长来揭示这种自律在社会和政府中并没有真正实现。这使人们又重识了知识的批判功能。然而事实却是，除了由实践主体，也就是自律集体所提出的预计目标外，知识显然无法达成其他的终极合法目标。[15]

合法化操作中的这种角色分配在我们看来是极其有趣的，因为它与系统——主体理论刚好相反，这意味着在元话语中不可能归并或整合各种语言游戏。与此完全不同的是，实践主体所阐述的规定性陈述在此居于优先地位，此优先地位使规定性陈述在原则上与科学陈述没有关联，对于实践主体来说，科学陈述只保留着向它提供信息的功能。

两点附注：

(1) 可以看出辩证唯物主义在我们刚刚描述过的两种叙述合法化方式之间摇摆不定。辩证唯物主义与科学有特殊的联系，而斯大林主义也许是它的苦果；在斯大林主义中，科学只存留于元叙事的征引之中，而此元叙事则导向社会主义（它被视作精神生命的替代物）。然而另一方面，辩证唯物

主义也可以依照第二种叙事观发展成为批判的知识，即宣称社会主义就是由自律主体构成，对科学的维护只是为了赋予经验主体（无产阶级）以各种针对于异化和压迫的解放手段：这大约便是法兰克福学派的立足点。

(2) 1933年5月27日，海德格尔在弗莱堡大学就任校长时的演讲[16]应被视作合法化历史中一段不幸的插曲。在此，思辨科学已变成对存在的质疑。这种对存在的质疑是德国人民的“命运”，它被称为有“历史精神的民族”。对此主体而言，它提供三种服务，即劳动、安全和知识。大学则确保提供这三种服务的元知识，即科学。于是，就像在唯心主义中一样，合法化通过一种被称为科学的元话语来实现，此元话语具有本体论的欲求，然而此元话语只是质疑性的，而非整合性的。并且，大学是它的寓居所。但它的知识来自于民众，民众的“历史使命”就是通过工作、斗争和认知来产生这种元话语。此民众——主体的职责并非解放人类，而是实现“真正的精神世界”，也就是去实现“保存大地力量和血脉力量的最深沉动力”。为了使知识与知识机构合法化而将种族和工作的叙事插入精神的叙事中无疑是非常不幸的：它在理论上自相矛盾，但这足以让人无奈地在政治范围内听到灾难性的回响。

解合法化

在当代社会和当代文化中——即在后工业社会与后现代文化中[17]——知识合法化的问题是用不同术语构成的。宏大叙事已经失去其可信性，不管它使用什么整合方式，不管是思辨的叙事还是解放的叙事。

这种叙事的衰微可以视作第二次世界大战以来科技蓬勃发展的结果，它导致由原来重视行为的结果向重视行为方式重心的转移；或者人们还可以将此结果视作高度发达的自由资本主义于1930—1960年间经历凯恩斯主义掩护下的退却之后卷土重来。

然而，无论何时我们以这种方式来寻求叙事式微的缘由，我们注定要失望。如果采用此处的任一假说，我们就得解释这些倾向与思辨和解放的宏

大叙事的整合化、合法化力量的式微之间有何关联。

当然，资本主义的复兴繁荣和突飞猛进、令人眼花缭乱的科技成就这两者对知识地位的巨大影响是一目了然的。然而为了理解当代科学如何在这些影响产生以前就已受到它们的影响，我们就必须首先找到19世纪宏大叙事固有的"解合法化"[18]和虚无主义的萌芽。

首先，思辨体制与知识之间一直保持着一种含混不清的联系。思辨体制表明，知识之为知识，乃是因为它在一个使自己的陈述合法化的第二层话语（自律语）中征引那些陈述来复制自我（"提升自我"，或扬弃自我）。这也等于说，在当下状态中，关于一个指称（一个生命有机体，一种化学性质，一种物理现象，如此等等）的指示性话语并不能真正懂得自以为了解的东西。实证科学并不能算一种知识，它的消退为思辨提供了生存的资源。因而，正如黑格尔承认的那样，[19]他的思辨叙事自身蕴含着对实证认知的质疑。

一门未获得合法性的科学就不是真正的科学，假如那种应使科学自身合法化的话语看起来也像"粗鄙"的叙事一样属于一种前科学的知识，那么它将被降到最低的地位，从而沦落为意识形态和权力工具的附属物。只要人们将那些被合法化话语断定为经验论的科学游戏规则运用到科学本身，那么这种状况一定会出现。

假如有这样的思辨陈述，即："当且仅当一种科学陈述能将自己设定在一种普遍生成的过程中，它才是知识。"然而问题是，此陈述作为知识是否符合自身对知识所下的定义？只有当它将自己定位在一种普遍的生成过程中才是知识。它能做到这一点。它所要做的就是先预设这种过程是存在的（也就是存在精神生命），而且它本身就是这一过程的表达。这种预设实际上是思辨语言游戏不可或缺的。倘若没有这种预设，合法化的语言本身也将不合法；它将与科学一起沦为胡说八道，至少，如果我们真相信唯心主义的话，那么结果就将如此。

但此预设也可在完全不同的意义上被审视，这会将我们导入后现代文化方向。我们可以认为，从前面考察事物所运用的角度来看，此预设先界定了参加思辨游戏时必须遵守的一系列规则。[20]这种评估意味着，首先我们必

须承认“实证”科学代表着知识语言的一般模式，其次我们应懂得这种知识语言蕴含了它必须不断阐明的一些预设(包括形式预设与公理预设两种)。尼采所为正是如此，只不过所运用的是不同的术语而已，尼采揭示出“欧洲虚无主义”导源于科学不断地追求真理，结果却物极必反，走向了科学的反面。[21]

于是就呈现出下文将要讨论的思想，至少在这点上它并未远离语言游戏的思想。在此我们注意到因追求自身的合法化而引发了一场对解合法化的诉讼。自19世纪末开始，科学知识的危机显示出种种征兆，危机并非来自科学出人意料的迅速发展，这种发展本身也是技术进步和资本主义膨胀的恶果。危机远不如说来自知识合法化原则内在所受的侵蚀。在思辨游戏中，这种侵蚀时时出现，就是它解开了应确定每种科学位置的百科全书般的大网，从而最终使它们摆脱了束缚。

于是，不同学科领域的传统划分重又受到质疑——一些学科消失了，不同学科领域之间出现了交叉重叠，从而诞生了新的领域。思辨的学术科层体系被一种内在的、类似于“平面”的研究网络所取代，而且研究的疆域也总是游移不定。传统的“院系”分裂为各种各样的研究机构和基金会，大学失去了自己思辨合法性的功能，被剥夺了研究的责任(它被思辨叙事压制了)，它们只限于传授那些被认为是可靠的知识，通过教学确保了教师的复制，而非研究人员的培养。这就是尼采发现并予以痛斥的那种状态。[22]

就其他合法化过程内部潜藏的侵蚀力量而言，“启蒙时代”衍生出来的解放机制所具有的内在侵蚀力量并不小于那种在思辨话语中起侵蚀作用的力量。而这又触及到问题的另一方面。它显著的特征是将科学与真理的合法性建基于那些参与伦理、社会和政治实践的对话者的自律上。正如我们看到的那样，这种形式的合法化很快就出现了问题：一个具有认识价值的指谓性陈述与一个具有实践价值的规范性陈述之间的不同是相关性差异，因而也是能力的差异。没有什么能够证明如果一个描述现实情境的陈述是真实的，那么，建基于其上的规范性陈述(其结果一定是对现实的修正)就是公正的。

假定有一扇关着的门，在“门关着”和“打开门”之间并不存在着命题逻辑所认定的推论关系。这两个陈述分属两种不同的自律规则，它们界定不同的相关性，因而也界定了不同的能力。在此，我们将理性划分为两个方面，一方面它是认知或理论的理性，另一方面则是实践理性，这样做就会触及科学话语的合法性。不是直接触及，而是间接触及，它揭示出科学话语只不过是一种自立规则的语言游戏（康德思想中关于知识的先验条件是对这些规则的最早概括），但它并不具有监督实践游戏的特别职责（而且也不过问美学游戏）。这样一来，科学话语就与其他话语处于同等地位了。

如果使这种“解合法化”略微深入一步，将其范围稍微扩展一些（正如维特根斯坦以他的方式所做的那样，或者像思想家马丁·布伯和列维纳斯等人所做的那样），[26]那么一条通往重要的后现代思潮之路便被开启了：科学玩的是自己的语言游戏，它不能使其他的语言游戏合法化。比如规范性的语言游戏就不受其制约。但重要的是，科学无法像思辨假定的那样自己使自身合法化。

社会主体自身好像正在这种语言游戏的激荡下一步步冰消瓦解。社会规范是语言性质的，但它并非仅由单独一根丝线维系。这是一个至少由两种（这事实上仍是未确定数）遵循不同规则的语言游戏组合而成的结构。维特根斯坦写道：“我们的语言可视作为一座古城，其中遍布迷宫般的小街道和小广场，有新旧房屋和各个时期扩建的房屋，而且古城周围还环绕着大片有着笔直街道与式样单一房舍的新区。”[27]准确地说，统一整合的原则——或者说知识元话语权威下的综合原则——是不适用的，他用很老练的悖论来质问语言之“城”：“要有多少住房和街道，一座城镇方才成为一座城镇？”[28]

新生的语言被增补到旧有语言之中，正如旧城之外形成新的郊区，如“化学符号和微积分标记法”。[29]在35年后我们可以在上述语言图表上添加机器语言、游戏理论模型、新乐谱、非定义性形式逻辑符号系统（如时态逻辑、道义逻辑、模态逻辑等）、遗传基因密码语言、音位学结构图，如此等等。

或许我们从这种碎裂中会形成一种悲观印象：无人能使用所有这些语

言，这些语言缺乏共通的元语言，体系——主体的设想是一个失败，解放的目标与科学没有关联，我们将沉浸于这种或那种实证主义的学术规范中而难以超脱，学者变成科学家，本已消弭的研究工作变成无人能全面通晓的分散的任务。[27]思辨的或者说人文哲学被迫放弃自己的合法化的职责，[28]此种局面正好说明哲学何以在它仍然试图承担合法化职责的地方面临危机，并且也揭示出何以在它出于现实考虑而放弃合法化职责的地方它被降格为逻辑学研究或思想史研究。[29]

自20世纪初维也纳就深陷入悲观主义的沼泽：不仅艺术家木色尔(Musil)、克劳斯(Kraus)、霍夫曼斯塔尔(Hofmannsthal)、洛斯(Loos)、勋伯格(Schonberg)、布洛赫(Broch)是如此，就连哲学家马赫(Mach)和维特根斯坦也如此。[30]他们也许已将"解合法化"的意识及其在理论上和艺术上的责任承担得足够多了。今天我们可以宣称哀悼期已经结束，无需重新开始。维特根斯坦的伟大就在于他虽未追随维也纳学派所阐明的实证主义，[31]但在研究语言游戏时却勾勒出一条不以特性为基石的合法化路径。后现代世界也居于其中。大多数人已不再追忆迷失的叙事。但这绝不意味着他们将堕入野蛮。他们之所以能获救赎正是由于他们了解合法化只能产生于他们自己的语言实践和相互交流。面对着各种不同的信念，科学"连胡须都微笑"，它还让人们接受到现实主义那冷酷而严厉的教训。[32]

研究和通过性能而达到的合法化

让我们重新回到科学的主题上来，首先探讨一下研究的语用学。目前语用学的主要机制受到两大变化的影响：论证方法的多样化和求证过程的越来越复杂的层次。

亚里士多德、笛卡儿和约翰·斯图亚特·穆勒(J.S.Mill)以及其他一些人都曾试图确立一些规则，期望掌握一个具有指示价值的陈述，并使之获得聆听者的认可。[33]然而科学研究不太注重这些方法。正如我们曾指出的那样，科学研究可以而且也正在运用这些方法，但这种论证特性似乎对古典理

性构成了挑战。巴什拉(Bachelard)对此曾作过统计汇编,但现在看来已显得不够完备了。[33]

然而,这些语言并非随机地使用。它的使用受制于一种我们所谓语用学的条件,此即:它必须制定自己的规则,并要求聆听者接受这些规则。满足了这一条件,也就定义了一个公理系统,此系统包括:在提出的语言中采纳的符号定义,此种语言为了能被接受而须恪守的表述方式(亦即完美的表达),此外还有可以施之于这些表述之上的操作(这些均由严格意义上的公理确定)。[35]

但我们如何了解某个公理应该包括或实际包括哪些内容呢?以上我们列举了一些很基本的条件。应该具有一种元语言,它能够确定一种给定的语言是否满足了此公理的基本条件,这种语言即是逻辑。

说到此有必要作一简单的解释。我们是从确定公理开始的,然后再得到可以被这一系统接受的陈述,而科学家则从确定事实、陈述事实开始,然后力图找到陈述事实时使用的语言公理系统,这并非逻辑的选择,只是经验的选择。毫无疑问,这种选择对研究者和哲学家来说都非常重要,而这两种情况中所出现的陈述有效性问题则是相同的。[36]

下列问题对合法性而言更为贴切:使用什么标准,逻辑学家可以界定一个公理所需要的特性条件?是否有一种科学语言的模式,如果有,是否只有一种?它是否可检验?一个正式语言系统[37]的句法结构一般要具备的特质有一致性(例如,对否定而言,不一致的系统会同时接纳一个命题和它的反命题)、完备性(如果增加一个公理,系统就会失去一致性)、可确定性(一定存在一个可以确定一个命题是否属于系统的有效方法),以及各公理彼此之间的相互独立。而哥德尔(K.Godel)已在算术系统内有效地创立了一种既无法证实也无法证伪的命题,这意味着算术系统无法满足完备性条件。[38]

既然这种情形可以普遍化,所以应该承认所有的正式系统一定有其内在的限制性。[39]这点同样也适合于逻辑:用来描述人工语言(公理系统)的元语言是"自然语言"或"日常语言";这种语言是普遍的,因为所有的其他语言都能够翻译成此种语言,但它与否定式并不一致——因为它允许存在悖论。[40]

至此，我们必须对知识合法化的问题再次作一讨论。当一个指示性陈述被宣称为“真”时，肯定存在一个预设，此预设意味着建立了一个可以断定并予以证明指示性陈述的公理系统，而此系统已被对话者了解和接受，并且他们认为此系统在形式上已达到了近乎完满的程度。这就是布尔巴基(Bourbaki)学派数学所建立的精神。[①]但类似的观察在其他科学中也具有：这些科学的地位取决于一种语言的存在，而这种语言的运作规则并不能证明自身，它只能取决于专家之间形成的一致意见。这些规则，至少其中的一部分规则其实是一些要求，这些要求只是一种程式的规定。

任何一项被人认可的科学陈述必须有一个论点，它要求人们“首先”接受（实际上依据循环原则，此认可在不断地重新开始）那些界定论证方法的规则。由此引出了两项值得注意的科学知识特征：其一是它方法的伸缩灵活性，也就是它在语言上的丰富多样性；其二是它的语用学游戏特性——游戏中运用“新招”（即新命题）的可接受性有赖于游戏合作者之间确定的契约。于是出现了知识中两种不同“进步”：其中一种相当于既有规则范围内的新招数(新论证)；另一种相当于新规则的发明，即相当于新游戏的变化。[②]

很明显，理性观念的巨大变迁是与新规划相伴生的。普遍元语言的原则被能够证明指示性陈述的形式公理体系的多样性原则所代替；描述这些体系的元语言是普遍的，但彼此并不一致。在传统知识和现代科学中常被视作悖论，甚至是谬论的认识均可以在这样的体系内找到新的力量与信心，并能赢得专家集团的认可。[③]此处我们运用的语言游戏方法在这种思潮中能够占有一席之地。

研究的另一个基本方面就是找出证据，这将我们的探讨导入了另一个不同的方向。一种新的陈述赢得认可的关键之处是找出证据，进入规定的论证过程（例如司法修辞实例中的物证或人证）。[④]但它提出了一个特别的问题：指称(“现实”)被征召，并被科学家在论辩时不断提及。

我们曾经指出过，证据问题本身是有问题的，因为证据需要被予以证明。人们可以发表获得证据方法的概要，以便其他科学家能够通过重复同一过程以检验其结果。但事实仍需经过观察才能得到证实。但什么构成科

学的观察？是用眼睛、耳朵或某个感觉器官记录事实吗？[45]感觉是有欺骗性的，而且其分辨力的范围和能力也是受限制的。

技术于是出现于这一环节。科技装备最初源于一种对人体器官或生理系统的替代性想象，其功能是吸收数据资料和调节环境状况。[46]它们遵从一个原则，即最优性能原则，为了获得性能就加大输出（获得的信息或变化），减少输入（在此过程中增加能耗）。[47]科技因而是一种与真、善、美不相关的游戏，它只要求效率；当一项技术"新招"获得愈多，能耗愈少时，它就是"好的"。

这种对技术能力的界定是晚近发展的结果。在过去相当长的时期中，各种发明时断时续地出现在各种偶然盲目的研究中，这些研究更多涉及的是技艺而非知识，或者两者兼而有之：比如古希腊人就未在知识和技术之间确立紧密的联系，[48]而在16世纪和17世纪，"透视者"的工作仍然只是为了满足好奇心和达到技艺的革新。[49]这种状况一直持续到18世纪末。[50]甚至即使在今天，那些"鲁莽"的科技发明活动，有时依然类似于家中敲敲打打的技术发明活动，它们仍然与科学论证的需要不相干。[51]

尽管如此，随着科学知识的语用学代替传统知识或建基于启示的知识，人们对寻求证据的需求变得越来越强烈。在《方法论》的结尾，笛卡儿已经在要求得到试验室经费了。于是新的问题随之而来：那些为了寻求证据而优化人体性能的仪器需要更多的资金消费。因而，没有钱就不提出证据——那就意味着没有对陈述的检验，没有真理。那么科学的语言游戏就将变成富有者的游戏，而最富的人最有可能占有真理。于是在财富、效能和真理之间确立了一个等式。

在18世纪末期，随着工业革命的来到，这种等式中的互逆性已被人们发现了：没有财富就没有技术，但没有技术也就没有财富。一项技术装备需要一笔资金，但由于它能优化性能，提高效率，所以它也能优化这种改善的性能所带来的剩余价值。现在需要做的就是实现这种剩余价值，换句话说，只需卖出性能的产品就可以了。这套运行体系能以如下方式完成循环：销售的部分收人可投人作为研究基金，而研究基金又可用来提高性能。就是

在这一时刻，科学成为一种生产力，换言之，即资本流通中的一个环节。

与其说是求知欲望还不如说是求富的欲望在最初迫使技术改善性能并获得成效。技术与利润之间的"有机"结合早于技术与科学的结合。技术仅只通过一般化的操作精神这个媒介才在当代知识中变得重要。即使在今天，知识的进步也全然依从于科技资金的投入。[52]

资本主义用自己的方法解决了科学研究基金问题：其一是直接资助私营公司中的研究部门，在那里性能和再商品化的要求会将研究首先并最终导向技术"应用"；其二是间接通过设立私营、国营或合资的研究基金会，按计划资助大学的院系，研究实验室或独立的研究组织，这些基金会并不期望研究工作的结果立即产生回报——从理论上讲，它们之所以在一段时间内得不偿失地资助研究，是渴望获得决定性意义的，从而也是高利润的革新成果。[53]民族国家尤其是在凯恩斯主义时代遵循着这一规则：一方面是应用研究，另一方面是基础研究。它们通过一批代理机构来同公司合作。[54]流行于企业中的工作管理规范也被传播应用到科学实验室中：科层制、确立中心领导、建立班组、个人和集体收入的核算，制定市场销售规划，市场研究，如此等等[55]。专事"纯粹"研究的研究中心较少受到此种压力，但也因此而得不到较多的经费。

找出证据在原则上不过是为赢得科学信息接受者的认同而进行论证的一部分，因此它落入到另一种语言游戏的控制之下，这种语言游戏的目标不是寻求真理，而是性能——也即是最佳的输入输出等式。国家与/或公司为了证明新目标的正当性就必须放弃唯心主义或人道主义的合法化叙事，在今天的研究资助者的话语里，惟一可信的东西是权力。购买科学家、技术专家和仪器不是为了找到真理，而是为了增加权力。

现在的问题是，要确定权力话语是由什么构成的，并且还要确定它能否构成合法性。乍看起来，妨碍它建立合法化的阻力似乎是强权与道义、强权与智慧之间的传统区分——换言之，即强大的东西、公正的东西与真实东西之间的传统差别。当我们将指示性游戏（它的关联性是真/假差别）从规定性游戏（它隶属于公正/非公正差别）与技术性游戏（它的标准是效率/无效

差别)中区别开时,我们早就在语言游戏理论中指出三者之间的这种不可通约性。"权力"看来似乎仅仅属于最后一种游戏,即技术性游戏。我们将排除以恐怖的方式使权力生效这种情况。这种情况处于游戏领域之外,因为此时权力的功效完全来自清除游戏对手这种威胁,而不是来自以更好的"新招数"胜过对手。无论何时,只要获得的预期效果来自于一句话"拥护或实施这件事,否则就永远别开口"的时候,我们便处在恐怖的阴影中,社会契约便被瓦解了。

但是情况依然如故,性能在增强举例证据可能性的时候,也确实加强了认为自己正确的能力与信心:大规模引入科学知识中的技术标准不会一直不对真理的标准产生影响。同样的论述也可适用于正义与性能之间的联系,一个指令被宣称为公正的可能性将随着它被执行的可能性而增加,而它将被执行的可能性又随着规范者的性能而增加。这启发卢曼(Luhmann)提出在后工业社会里程序的性能取代法律规范性的假说。[⑩]换句话说,"对语境的控制",意即以参与者或以构成语境的参与者们(无论是"自然"或人)为代价,而实现性能的改善,也可被视作为一种合法化。[⑪]这是一种经由事实达到的合法化。

这种程序在以下的框架内运作:既然"现实"是为科学论证提供事实以作为证据,而且还为司法、伦理以及政治方面的特质和承诺提供结果,所以人们应掌握"现实",这样才能掌握所有这些游戏。这恰好是技术所能做到的。通过强化技术,人们"强化"现实,相应地也就强化了公正和正确的可能性。反之,如果人们拥有科学知识和决策权威,就能更有力地强化技术。

这就是合法化如何通过权力而完成的过程。权力不仅是良好性能,而且还是有效的检验和正确的裁决。通过效能权力使科学和法律合法化,而通过科学和法律权力又使效能合法化。力量如同一个依照性能最优化原则控制的系统一样自我合法化了。[⑫]现在,普及的电脑化社会应该带来的正是这种对语境的控制。不管是指示性陈述还是规定性陈述,陈述性能的优化是随一个人所掌握的关于指称的信息量成比例增加的。因此,权力的增加以及它的自我合法化现在就要步入信息生产、存储、提取和操作这样一条道

路了。

科学与技术之间的关系被颠倒了。论证的复杂性在此变得切实起来，特别是因为它使获得证据的方法变得极其复杂，性能反而从中受益颇多。研究基金的配置依照的是政府、企业和国有公司权力增长的逻辑顺序。研究部门如果不能证明他们对体系性能的优化具有直接或间接的贡献，那么他们注定将被资金的流通所抛弃，并且必定要衰落。通过明确运用这些性能标准，权威部门可以有理由拒绝资助某些研究中心。[59]

以误构完成的合法化

到目前为止，我们可以说，就我们的目标而言，知识合法性问题的各种看法在今天已得到足够充分的陈述。我们不再求助于宏大叙事——我们在追寻后现代科学话语有效性时既不乞灵于精神辩证法，也不仰仗人类的解放。但正如我们看到的那样，小型叙事依旧是富有想像力的发明创造者所采用的最典型的形式，在科学中尤其如此。[60]另外，共识原则作为有效性标准似乎也不够充分。有两种关于共识的组合公式。首先，共识是人与人之间相互认同，它和作为认知智慧与自由意志的人之间可以通过对话取得一致。这就是哈贝马斯所完善的形式，但他的观念是建基于解放叙事的有效性上的。其次，共识是社会系统的一个要素，为了保持并优化性能社会系统还操纵它。[61]在卢曼看来，它成为了行政程序的对象。在此，它惟一的有效性是作为一种工具来实现真正的目标，即获得系统合法化的力量——权力。

因而，问题在于确认是否有一种仅以误构为基石的合法化形式。误构必须同革新区分开：革新处在系统的支配之下，或至少是为了改善效能而被支配；误构则是知识语用学中所使用的“新招”（其重要性往往不常即时为人所了解）。事实上在现实中两者经常转化（但并不一定必然是），而且从一种状态转换成另一种状况也并不妨碍上述假设。

返归我们对科学语用学的描述，就知道现在是强调分歧意见的时候了，共识是一条我们从未抵达的地平线。在一个范式[62]主导下所展开的研究逐

渐使歧见和共识稳定下来，这就像在开掘科技、经济或艺术的"思想"。这并不能忽略不计，但更让人感到震动的是总有人在谋求扰乱"理性"秩序。必须假定存在着一种力量，它使解释能力变得混乱，它通过传播新的理解规则而展示出来，或者说通过确定科学语言游戏的新规则而展示出来，而这些新规则将圈定一个新的研究域。在科学探讨的语境中，这是与汤姆(Thom)所谓的"形式派生"(morphogenesis，形式发生学)相同的过程。此过程本身并非无规则(存在各种类型的灾变)，但它永远只能局部被确定。如果将这种特性应用于科学讨论，并将它置入短暂时间的框架中，它就会暗示出"发现"的不可预期。就一种明晰的观念来说，它是产生盲点的一个因素，也是延缓共识的一个因素。[63]

从上述总结中人们极容易看出，系统理论及其提出的那种类型的合法化没有任何科学依据：科学本身不是按照这种理论预设的系统范式那样发挥功能，并且当代科学也排除了使用这种范式来描绘社会的可能性。

在这个语境中让我们审视一下卢曼论述中的两个重要观点。一方面，系统只能通过缩减复杂性来发挥功能；另一方面，它应该将个人的愿望引向适应系统自身的最终目标。[64]为了维持系统权力的效能有必要简化其复杂性。假如全部信息能自由流通于所有个人之间，那么在作出正确选择时要予以考虑的信息数量将会严重地拖延决策，也会降低性能。因为速度实际上是系统的一个有力构成因素。

有人提出异议说，如果要避免被颠覆的危机，就必须充分考虑这些个体分子的意见。卢曼答复说——这即是他的第二观点——为了使个体的愿望与系统的决策协调一致，社会有可能从"无骚动影响"等过程来引导个人的意愿。决策可以不必顾及个体的意愿，应该是个体的意愿追随系统的决策，或至少是决定的结果。行政程序将使个人"欲望"变成系统性能优化所必需的条件。[65]很容易我们就可看出电信技术在此将承担起何种职责与使命。

不可否认的是，语境控制与支配本身内在地优越于它的缺席这种观念中有一种说服性的力量。性能标准自有它的"优点"。在原则上它排除了对形而上学话语的依从联系；它要求废黜寓言，要求清晰的思想和冷静的意

志；它考虑相互作用而不关心本质的定义；它要求“游戏者”不仅要为提出陈述承担责任，而且还要让他们确认这些陈述被人认可所必须遵循的规则。它清晰而轻松地阐明了知识的语用学功能，似乎效能标准有着某些联系，其中涉及论辩的语用学，提出证据的语用学，知识传播语用学以及想像力培养的语用学。

它还有助于将所有语言游戏提升到自身知识的程度，即便这些游戏并不处于典范知识的领域内。它逐渐动摇日常话语使之演化为一种元话语：一般陈述愈来愈显示出自我引述的倾向，而各个语用学位置则趋向于和与它相关的实际信息产生间接性联系。[66]最终，它揭示出科学机构在拆解和重建科学语言的过程中遇到的自身交流问题和社会群体经历的问题具有相同性质，在失去叙事文化后，科学机构必须重新审视它自身内部的交流问题，并且，在这一审视中要对那些以科学名义作出的合法化决策的本质提出疑问。

即使冒让读者反感的危险，我还是要指出，系统能严格地考虑自身的优点。在权力标准的框架内，一种要求（也即是一种规定形式）不能由于建基于未满足的需求造成的痛苦而获得任何合法性。权力并非来自困境，它来自对困难的处理以使系统的困境得以缓解这一事实。作为一个原则，我们不应以权利卑微者的需求作为系统的调节器。因为满足他们需求的方式众所周知，这种方式无益于提高系统的性能，只会增加它的消耗。惟一的副作用是不满足这些需求就可能破坏整体的稳定。力量本质上不应该受制于缺陷。但从本质上看，应不断提出新要求，这将会促使“生命”规范得以重新界定。[67]从这个意义上讲，系统好像是先锋的机器，它拖曳着人类，使人类失去其本性，从而使人类在另一个规范能力的层面上重新人化。技术官僚们宣称他们无法相信社会能表达自身的需求，他们“知道”既然这些需求不是与新科技无关的变量，那么社会也不能理解这些需求。[68]这便是决策者傲慢之处——同时也是他们的盲目之处。

决策者的“傲慢”意味着他们将自己同化于社会系统，而社会系统被视作一个整体，它尽可能追求可以带来最优性能的统一体。如果看看科学语

用学，我们就能得知这种同化是不可能的。原则上，没有科学家能将自己等同为知识，也不会以研究计划的"需求"或研究者的意愿不具备作为整体科学的更优性能为借口而忽略它们。研究者的反应通常是回答说："让我们看看，先说说你的看法。"[69]从本质上讲，他不会对已有结论的事实妄下论断，即使重新予以考虑，也不会认为"科学"的权威就会受损。事实上情况有时会截然相反。

当然，现实中情况并非总是如此。许多科学家眼睁睁地看着他们的"新招数"被忽略或被压制，有时甚至一等就是几十年，之所以如此是因为他们的思想极其剧烈地动摇了固有观念，不仅在大学和科学的等级制中如此，而且在已提出的全部问题中也如此。[70]"新招"变动越强烈，就越不可能达成最低限度的一致，这恰巧是因为它更改了建立在共识基础上的游戏规则。然而，当知识机构以此种方式运行时，它就像一个普通的权力中心那样行动，而此权力中心的行为是受"自动平衡"(homeostasis)原则支配的。

这种行为是为恐怖主义的，就像卢曼描述的系统中的行为一样。我所指的恐怖意思是将游戏参与者从语言游戏中清除或威胁除去而得到的效能。他之所以缄默或赞同，并非因为他被驳斥，而是因为他参与游戏的能力受到威胁(有许多方式阻止一个人参与游戏)。决策者的傲慢基本上无法在科学中找到等同物，它只存在于恐怖的活动中。他会说："你们的意愿要符合我们的目标——否则……"[71]

甚至各种不同游戏中的宽容性也被纳入为性能的条件。生命规范的重新界定有赖于系统权力竞争力的强化。这种情况在引入电信技术的过程中表现得尤为明显；技术官僚在电信技术中、在对话者相互作用间看到了自由化和丰富化的承诺，但使这一过程富有吸引力的是系统中出现了新的张力，它将导致系统在性能上的改进。[72]

就科学具有差别性而言，它的语用学提供了针对于一个稳定系统的反模式(antimodel)。任何一种陈述在经过其存在的论证和举证之后，都应该保留与那些已为人知相比全然不同的另一面。科学是一种"开放系统"的模式[73]，在此，只要它能"产生思想"，陈述就会变得切合实际，这就是说，只要

它能产生其他的陈述和其他游戏规则也行。科学没有可以转述和评估一切其他语言的普遍元语言。就是这一点使之避免与系统同化，而且最终阻止了恐怖。即便在科学集团中存在着决策者与执行者之间的分歧（而且它的确存在），那么它也只是社会经济系统，而并非科学语用学本身。它实际上也是一个发展知识想像力的主要障碍。

合法化的一般问题是：科学语用学和社会语用学反模式之间的联系是什么？这种反模式可否适用于构成社会的巨大语言云团？或者它被仅限于认知游戏？假如果真如此，那么它将在社会契约关系中承担何种作用？它是一个开放集团无法实现之理想吗？它是决策者分支一个不可或缺的要素吗？（这些决策者将性能标准强加给社会，而自己却拒绝接受。）或者相反，它拒绝同政权合作，这只是其走向反文化的一种表现，尽管这样做会有由于缺少经费而失去研究可能性的危险？[24]

从本书刚开始起，我就一直强调各种不同语言游戏间的差异（它不仅是形式的差异，而且是语用学的差异），尤其是指示性游戏，或知识性游戏和规范性游戏，或者说行为游戏。科学语用学以指示性陈述为中心，在此基础上它缔造了知识机构（学院、研究中心、大学等等）。但它的后现代发展展示了一个有决定性意义的"事实"：即使指示性陈述的讨论也需要有规则。规则并非指示性陈述而是规定性陈述，为避免混同，我们最好称其为元规定性陈述（为了能被接纳它们规定了语言游戏的策略应是什么）。在当前的科学语用学范围内，差异、想象或误构活动的功能是指出这些元规定叙述（即科学的"预设条件"）[25]，并要求游戏参与者认可不同的规定陈述。能够使这种要求变得让人认可的惟一合法化途径是它将产生思想，换言之，即产生新的陈述。

社会语用学并没有科学语用学的"单纯性"。它是由各种相互交织的异态陈述网络组成的怪物（其中包括指示性陈述、规定性陈述、性能性陈述、技术性陈述、评估性陈述等等）。没有任何理由认为可以找到所有这些语言游戏共同的元规定，或一种可修正的共识（比如曾在科学机构中具有决定效力的共识）能够容纳所有的元规定，这些元规定的作用是控制在社会集体中传

播的全部陈述。事实上，合法化叙事在当代的衰落——不论它们是传统的叙事还是"现代"的叙事(如人类的解放,理想的实现)——是与这种信仰的丧失联系在一起的。"系统"意识形态通过整合主张试图补偿的、通过性能标准的犬儒主义所要表达的正是这种信仰的缺席。

由于这个原因,所以像哈贝马斯那样,将我们对合法化问题的解决导向寻求一种普遍的共识[76]似乎既无可能，甚至也不太慎重，哈贝马斯采用的方法是他所谓的"Diskurs",换而言之,即论辩的对话。[77]

这里将作出两个假定。第一个假定是说所有的言说者都会赞同那些对所有语言游戏都普遍有效的规则或元规定，但很明显这些语言游戏是异态的，并服从于异类系列的语用学规则。第二个假定则是指对话的目的是共识。正如我们在分析科学语用学时指出的那样，共识只是讨论的一个特殊状态,而非终极目的。相反,它的目的是误构。这种双重视点(规则的异质性和歧见的探索)摧毁了仍在支撑哈贝马斯研究的信念，也就是说，人类作为集合的(普遍的)主体通过调整所有语言游戏中都允许使用的"新招数"来寻求自我的共同解放,并且,任何陈述的合法性都存在于它对这一解放所作的贡献之中。[78]

很容易就可看出在反对卢曼时，哈贝马斯所依靠的这种论证发挥了什么功用。"辩论的对话"是针对稳定系统理论而言的最后的重型武器。他的出发点是好的,但论证却不行。[79]共识变成一种过时的、令人起疑的价值。但作为一种价值的公正却既不过时，也不让人生疑。因此我们必须找到一种与那种共识没有关联的正义观念和正义实践。

承认语言游戏的异态性质是迈向那个方向的第一步。这明显意味着放弃恐怖,恐怖设定语言游戏是异质同构的,并且还力图实现它。第二步是如下原则:定义每一种游戏和游戏"新招"的那些规则存在着共识这一看法"应该"是局部的,换言之,它是现场参与者达成的意见,因而有权取消或中途变换。于是,人们便转向多样化的限定的元论证,我们意指那些涉及元规定的并受制于时空的论证。

这种导向契合于社会相互作用当下发生的演化过程。在实践中，不论

在职业、感情、性欲、文化、家庭和国际问题等方面，还是在政治事务中，临时契约正在取代永久性的制度。这种演化当然是模糊不清的。临时契约之所以得到系统的支持是由于它有较大的弹性、较低的费用以及与之相伴生的其他动机——所有的因素都有助于增强操作性。无论如何，为系统寻找一个"纯粹"的替代方法并没有问题。我们知道，当70年代结束时，一种替代方法试图终结体系，它将被临时契约所取代。我们应该感到高兴，因为这种导向临时契约的趋势是模糊不清的。虽然它根本就与系统的目标完全不符，但系统还是容忍了它的存在。它还在系统内部目击了另一目标的存在；关于语言游戏知识有一个问题，即：谁承担语言游戏的规则和效果所带来的责任。此处最有意义的效果恰恰就是发现规则的采纳是有效的——也就是要求误构。

我们终于发现了一个可以理解社会信息化如何影响这些问题的基点。信息化可以成为控制并调节市场系统的"梦幻"工具，这个市场系统一直延伸到知识本身，并且只由性能原则主宰。在此情况下，信息化就不可避免地涉及恐怖的使用。但它还可以向那些讨论元规定的集团提供帮助，提供它们在需要依据情况作出有见识的决断时通常匮乏的信息。它为了导向信息化方向而采取的第二条道路在原则上其实很简单，即：给公众进入存贮库和数据库的自由。[⑧]那样，各种语言游戏将在任何特定的时刻成为资讯完善的游戏。但它们也可能是"总和非零"(non - zero - sum)的游戏，这是由于讨论永远不会因为赌资用完而冒险驻留在最低平衡态上。因为此时赌资将是知识(或者说是信息)，而知识的储存——即各种可能陈述的语言储备——是永不衰绝的。于是，一幅政治蓝图就被勾勒出来了，在此政治中，对公正和未知事物的向往追求都将受到同样的尊重。

注　释：

① 这种政治的踪迹出现在法国中学高中阶段的哲学课程中，哲学教育研究小组建议在中学第一阶段就开始教授"一些"哲学。参见《谁怕哲学》(巴黎：弗拉玛尼出版社，

1977年)第二部《降级的哲学》。加拿大魁北克省的课程设计,尤其是哲学课程,似乎也是按照这个方向制定的。可参见《中学教育备忘录》(1975—1976)中有关哲学思想的部分。

② 参见H. 雅恩:《大学与当代社会需求》,载《国际大学联合会手册》(1970年);大学教育研究委员会曾征引此文,见《咨询文件》(蒙特利尔,1978年)。

③ 一套"艰涩"的,近乎神秘费解的军事术语般的表达可以在J. 菲尔霍那里找到(《圣保罗大学哲学、科学、文学学院首届毕业典礼上的讲话》1937年1月25日),也可以找到一种方式适合于表达巴西发展中的现代化问题,参见《大学改革工作小组报告》(巴西利亚:教育部、文化部等等,1968年)。这些文件是巴西大学档案的一部分,圣保罗大学的H. 查米利安和M. 卡瓦尔黑慷慨地将这些档案转赠给我。

④ 这些资料在法国也能见到要归功于A. 阿本苏尔和哲学学院的《大学哲学——德国唯心主义及大学问题》(巴黎:帕约特出版社,1979年)。此书收录了谢林、费希特、施莱尔马赫、洪堡和黑格尔的文章。

⑤ W. 洪堡:《论柏林高级科研机构的内外组织》,载《洪堡全集》,法兰克福,1957年,第126页。

⑥ 同上,第128页。

⑦ J. 施莱尔马赫:《关于德国观念的大学之思考》,载《费希特、施莱尔马赫、史蒂芬森论德国大学》,1910年,第126页以下。

⑧ "人们普遍承认哲学教育是大学中一切教育活动的基础。"同上,第128页。

⑨ A. 图勒纳分析了这种移植所涉及的矛盾。参见《美国的大学和社会》,1972年,第32—40页。

⑩ 在R. 奈斯比特的结论中可以看出这一点。参见《学术信仰的失落:1945—1970年间的美国大学》,伦敦,1971年。

⑪ 参见黑格尔:《法哲学原理》。

⑫ 参见P. 利科尔:《解释的冲突:解释学论文集》,巴黎,1969年。H. 伽达默尔:《真理与方法》(第二版),图宾根,1965年。

⑬ 假定有两个陈述:(1)"月亮升起来了";(2)"'月亮升起来了'这个陈述是一个指示性陈述"。第二个陈述中的"月亮升起来了"这个句段是第一个陈述的自义语(autonym)。参见J. 雷耶-德波夫:《元语言》,巴黎:雷·罗伯特出版社,1978年,第4章。

⑭ 此原则是康德思想,至少在先验伦理学方面如此——参见《实践理性批判》。当涉及到政治和经验伦理学时,康德就比较谨慎;因为没有人能将他自己认同于先验的规范

主体，所以在理论上与当局妥协更恰当，例如可以参阅其《回答"什么是启蒙"这个问题》。

⑮ 参阅康德的《回答"什么是启蒙"这个问题》；又见哈贝马斯的《公共性领域结构的嬗变》。公共性原则（"公众"或"宣传"是指"将私人通信公之于众"或"公开辩论"）曾在20世纪60年代末指导了许多科学团体，特别是法国的"幸存运动"，美国的"科学家与工程师社会政治行动组织"和英国的"英国科学社会责任协会"。

⑯ 此文有G. 格兰尔的法语译文，载《图卢兹—米拉依大学年鉴》增刊，1977年1月。

⑰ I. 哈桑在《文化，非确定性与内在性——（后现代）时代的边缘》中列举了后现代主义的某些科学特征，载《社会人文科学》，第1期，1978年，第51—85页。

⑱ C. 穆勒尔在《交流政治学》（纽约：牛津大学出版社，1973年）第164页曾使用过"解合法化过程"这种说法。

⑲ 在《精神现象学》前言中，黑格尔为描述思辨冲动对自然知识的影响而写道："犹豫之路……绝望之路……怀疑论。"

⑳ 为避免此处叙述累赘，我们将把这组规则的考察放到此后的一篇论文中。

㉑ 尼采：《欧洲虚无主义》，《虚无主义：正常的状态》，《虚无主义批判》，《论规则》，载《尼采批评论著全集》第7卷。

㉒《论我们教育机构的未来》，载《尼采全集》第3卷。

㉓ 马丁·布伯：《我与你》，柏林：索沃肯·弗拉格出版社，1922年；《对话的生命体验》，苏黎世：木勒尔出版社，1947年；伊曼纽尔·列维纳斯：《整体与无限》，海牙：尼赫芬出版社，1961年；《马丁·布伯与认识论》，载《20世纪哲学》，斯图加特：柯汉莫尔出版社，1963年）。

㉔ 参见《哲学研究》，第8页。

㉕ 同上。

㉖ 同上。

㉗ 可参阅《研究的泰罗制化》，载《科学的（自我）批判》第291—293页；尤其可以参阅普莱斯的《小科学与大科学》（纽约：哥伦比亚大学出版社，1963年），他强调指出一小群高产（按发表著作计算）研究者和一大批低产研究者之间的区分，后者以前者的平方数字增长，以至高产研究者数量每隔20年才有真正的增长。普莱斯概括说，科学作为社会实体是"非民主的"（第59页），"杰出的科学家"比"最差的科学家"领先了100年（第

56页)。

㉘ 德桑迪:《论科学与哲学的传统关系》,载《沉默的哲学或科学哲学的批判》,巴黎:瑟约出版社,1975年。

㉙ 对作为人文科学之一种的学院哲学重新加以分类,从这个角度看有远远超出狭隘职业范围的重大意义。我们不认为从事合法化工作的哲学注定要消亡,但它有可能只通过改变它与大学体制的关系才能完成这项工作,至少可以推动它。

㉚ 参见A. 雅尼克和St. 图尔民:《维特根斯坦的维也纳》,纽约:西蒙—舒斯特出版社,1973年;彼尔编:《世纪初的维也纳》,载《批评》,1975年,第339页—340页。

㉛ 参见J. 哈贝马斯:《教条主义、理性与决策——科学化文明中的理论与实践》,载《理论与实践》。

㉜ "科学连胡须都微笑"是木色尔的《无个性的人》第一册第72节的标题,布弗雷斯曾引用并加以评论,参见《〈无个性的人〉中的主体问题》。

㉝ 参见亚里士多德的《分析篇》;笛卡儿的《心智引导之规则》和《哲学原理》;穆勒的《逻辑学体系》。

㉞ 参见G. 巴什拉:《实用唯理论》,巴黎:法国大学出版社,1949年;塞尔:《改革与七罪》,载《拱门》第42期(巴什拉专号),1970年。

㉟ 参见D. 希尔伯特的《几何基础》和布尔巴基的《数学建筑》,载《数学思想的大趋势》,巴黎:赫尔曼出版社,1948年;R. 布朗谢:《公理系统》,巴黎:法国大学出版社,1955年。

㊱ 参见布朗谢的《公理系统》第5章。

㊲ 我们依据的是R. 马丁的《当代逻辑与形式化》,巴黎:法国大学出版社,1964年,第33—42页及122页以下。

㊳ 哥德尔:《〈数学原理〉及有关系统中的形式测不准命题》,载《数学物理学月刊》第38期,1931年。

㊴ J. 拉德里耶:《形式主义的内在限制》,卢万:拉维勒尔特出版社,1957年。

㊵ A. 塔尔斯基:《逻辑学、语义学和元数学》,牛津,1956年;J. 得克内斯和Z. 昆次娃-得克内斯:《元语言、元言语和元语言学》,载《工作档案》第60—61期。

㊶ 参见《数学基础》,巴黎:赫尔曼出版社,1940年。这项工作最开始的出发点是证明欧几里德几何学的某些"公设"。参见L. 布希维格:《数学哲学的里程碑》,巴黎:法国大学出版社,1947年。

㊷ T. 库恩:《科学革命的结构》。

㊸ 关于逻辑数学中悖论的分类可以参见 F.P. 拉姆希:《数学基础及其他逻辑学论文》,纽约:赫尔凯特—布劳斯出版社,1931 年。

㊹ 参阅亚里士多德的《修辞学》。

㊺ 此问题既是证据问题,也是历史起源问题;是通过道听途说还是"亲眼目睹"来认识事实?这种区别早被希罗多德发现了,参见 F. 哈尔托:《作为行吟诗人的希罗多德》,载《希罗多德》第 9 期,1977 年,第 55—65 页。

㊻ A. 盖伦:《科学与人类学考察方法》,载《人类学研究》,汉堡:卢瓦特出版社,1961 年。

㊼ A. 内诺-古郎:《环境与技术》,巴黎:艾尔宾—米歇尔出版社,1945 年;《动作与言语》卷 1,载《技术与语言》;巴黎:艾尔宾—米歇尔出版社 1964 年。

㊽ J.P. 弗兰:《希腊人的神话与思想》,巴黎:玛斯帕罗出版社,1965 年。请特别参阅第 4 章《劳动与技术思想》。

㊾ J. 巴特赛提斯:《变形或神奇的人造魔力》,巴黎:奥帕林出版社,1969 年。

㊿ L. 蒙福德:《技艺与文明》,纽约:赫尔凯特—布劳斯出版社,1963 年;B. 吉尔:《技术史》,巴黎:加力马出版社,1978 年。

51 对此,M. 米尔肯和 D. 艾基研究了一个引人入胜的例子,利用业余无线电来证实相对论中的某些论断,参见《射电天文学发展中认识、技术与社会的动力》,载《社会科学通讯》,第 6 期,1973 年,第 25—61 页。

52 M. 米尔肯在《分支模式》一文在为技术与科学知识相互独立建立了一种有灵活弹性的模式,载《社会学评论》第 33 期,1976 年,第 509—526 页。曾任国家科学院科学公共委员会主席的布鲁克斯(H.Brooks),也是《布鲁克斯报告》(OCDE,1971 年 6 月)的作者之一,他在批评 60 年代对研究和发展的投资方式时指出,"登月竞赛的结果之一是提高了技术革新的成本,现在已变本加厉……研究本来是长期的活动,加速或减速都意味着许多无形的浪费和潜藏着的腐败无能。智力生产不应该超出一定的节奏"(《美国是否有科学政策》,载《研究》第 14 期,1972 年,第 611 页)。倡导"科学研究应为国家需要服务"的白宫科学顾问小大卫(E.David.Jr)也有类似观点,他认为应有宽广灵活的研究战略和更具约束力的发展战术(《研究》第 21 期,1972 年,第 211 页)。

53 这是 1937 年拉兹费尔得(Lazarsfeld)同意在普林斯顿建立大众交流研究中心时提出的一个条件。此事引起了一些麻烦,无线电工业拒绝投资这项计划,人们说拉兹费尔得

有始无终。他自己也曾对 D. 莫里森说："我通常只提出各种设想，然后就希望它们自己运转。"引自莫里森：《现代大众交流研究的始源》，载《社会学欧洲档案》第 19 期，1978 年，第 347—359 页。

54 1956 年美国政府用于研究与发展的经费等于私人资本提供的资金，以后就超过了私人资本（OCDE，1956 年）。

55 R. 奈斯比特在《学术教条的失落》第 5 章对《高级资本主义》借独立于院系的研究中心的形式进入大学之中作了严厉的批判。社会关系进人研究中心扰乱了学术传统。还可参见《科学的（自我）批判》中如下章节：《科学无产者》、《研究者》、《名士的危机》。

56 N. 卢曼：《通过程序的合法化》，新维德：卢特汉德出版社，1969 年。

57 木勒（Mumann）在评论 N. 卢曼时说："在发达工业社会，法律理性的合法化被科技官僚合法化取代了，科技官僚合法化丝毫不重视市民的信仰，也不关注道德本身。"（《交流政治学》，第 135 页）还可参见哈贝马斯的《理论与实践》中关于科技官僚问题的德文著作目录。

58 G. 弗克尼尔在《怎样检验真理——通过各种危险而有害的论点阐明的意见》中对控制真理的问题作过语言学分析（载《社会科学研究会刊》第 25 期，1979 年，第 1—22 页）。

59 于是，1970 年英国政府要求大学补助委员会"在生产力、专业化、重点学科、建筑控制等方面着意扮演一个更为积极的角色，从而减少开支"（《教育政策：E. 波耶和 A. 克罗司兰与 M. 柯于的对话》，第 196 页）。这好像和前面引述的布鲁克斯（注52）等人的话相矛盾。但是，(1)"战略"可以是自由的，而"战术"则是独裁的，这正如爱德华所说；(2)公共权威等级制内部的责任往往被人以最片面的意义理解，也即是成为保证一项计划取得预计成绩的能力；(3)公共权威无法避开私人团体的压力，而这种压力的性能标准是直接捆绑式的。如果研究中革新的可能性难以计算，公共利益似乎就应该支持研究，而且此支持应不考虑在一定的期限内取得有价值的效益。

60 因篇幅所限我们不可能在此分析各种合法化话语中叙事传统恢复采取的形式。如开放系统研究、局部决定论、反方法论——总之，一切都汇集在"误构"一词下。

61 例如，劳拉（Nora）和米里克（Minc）将日本在信息化方面取得的成绩归功于其特有的"社会共识强度"（《社会的信息化》，第 4 页）。他们总结说，"广泛的社会信息化动力所通往的社会是脆弱的。它的建立是为了便于达成共识，但它先预设了共识的存在，如果它不能认识这种共识就会停滞不动"（第 125 页）。斯图尔得（Y.Stourdze）曾强调指出，目前

这种破坏调节、破坏稳定、削弱行政管理的倾向,是由于社会对国家的性能失去信心而造成的。

㉜ 采用库恩的观点。

㉝ 婆米安(Pomian)在《灾变》中揭示出这种运作和黑格尔的辩证法毫无关系。

㉞ "决策的合法化归根结底意味着一种学习的情感过程,它不受任何细小的干扰。这只是下列更普遍问题的一方面:人们欲望是如何变化的,政治和行政的辅助系统既然只是一个子系统,又怎么可能通过决策建构社会的期望呢?只有当这个环节能在其他现存的系统中建立新的愿望时,它的行动才是有效的,不论这些系统是个人系统还是社会系统。"(卢曼:《通过程序的合法化》,第35页)

㉟ 这种假设在D.尼司曼的早期研究中有阐述。参阅其所著《孤独的人群》(新哈汶:耶鲁大学出版社,1950年);并见W.H.怀特:《组织的人》(纽约:西蒙—舒斯特出版社,1956年);H.马尔库塞:《单向度的人》(波士顿:灯塔出版社,1966年)。

㊱ J.若伊-得波芙在《元语言》(第228页)中认为,在当代日常语言中,间接语言或自指意义的标志不断增多,但她提醒说,"间接引语是不可信的"。

㊲ 就像G.钢吉恩所说:"人只有在符合多项规范时才真正是健康的,只有在超过正常时才是真正健康。"参见《正常与病理学》,载《生命的知识》,巴黎:哈切特出版社,1952年,第210页。

㊳ E.E.大卫评论说,社会只可能了解它的目前的技术环境状态中感受到的那些需求。基础科学的本质就在于发现一些未知的事物,它们将改变技术环境并创造出不可估量的要求。他列举的例子是用固体材料当放大器以及固体物理学的迅速发展。朱林(R.Jaulin)曾批评了这种用当代技术"消极地调节社会相互作用"的做法。参见《技术神话》,载《企业杂志》第26期(民族科技专号),1979年,第49—55页。此文还提到了A.赫得柯特的《文化科技方法论》,载吉尔著的《技术史》。

㊴ 梅达沃尔在《可溶化的艺术》(第151—152页)中比较了科学家的书面语和口语风格。前者应是"归纳性的",否则就不会被重视;至于口语,他将在实验室中经常听到的表达方式列成一个清单,其中包括,"我的结论还没完备"之类的话。他归纳说,"科学家正在构建解释性结构,在讲述故事……"

㊵ 一个著名的例证可参见L.富尔著的《爱因斯坦与历代科学家》(纽约,基础丛书,1974年)。正如莫斯科沃奇在法译本引言中强调指出的:"相对论诞生在'命运科学院',它由几个朋友组成,这些人中没有一个物理学家,只有几个工程师和几个业余哲学家。"

㉑ 这是 G. 奥维尔的悖论。官僚说:"我们不会满足于你们的消极服从,甚至也不会满足于你们最卑微的服从。最终你们向我们屈服时,这应该是你们自由意志的决定。"(《1984》,纽约:赫尔凯特—布劳斯出版社,1949 年,第 258 页)。在语言游戏中,此悖论也是这样表达的,即"你自由吧"或"做你想做的事吧"。沃兹拉维克等人也分析过此悖论,参见《人类交流语用学》,第 203—207 页。还可参阅 J. 撒兰司基的《矛盾和异质的"同时"生成与"连续"生成》,载《批评》第 379 期,1978 年,第 1155—1173 页。

㉒ 参见劳拉和米里克对法国社会大众信息化必然造成紧张的描述(《社会的信息化》引言)。

㉓ 关于开放系统的讨论,可以参阅沃兹拉维克等人所著的《人类交流语用学》,第 117—148 页。开放系统的理论是 J. 撒兰司基的研究项目《开放系统》(即出)。

㉔ 在政教分离之后,P. 费耶阿本德在《反对方法》中以同样的"世俗精神"要求科学与政权分离。但是关于科学与金钱呢?

㉕ 这至少是理解这个名词的方法之一,它来自于杜克罗特(Ducrot)的问题。

㉖《合法化问题》一章非常重要,尤其是第 21—22 页,"语言像变压器那样运作……认知变为陈述,需求和情感变为规范的期待(命令、价值)。这种转化造成巨大的差异,一方面是企图、愿望、快乐和痛苦的主观性,另一方面是那些"追求普泛性"的表达和规范。普泛性意味着认知的客观性和流行规范的合法性;此规范性和合法性确保实际的社会世界可以形成基本的"共同体"。我们可以看到,以此方式界定问题,将合法化问题限定于一种解答之中,即限定在普泛性之中,这一方面预设了认知主体合法化与行动主体合法化的同一性(这违背了康德的批判,康德区分了概念普泛性和理念普泛性,或"超感觉自然",前者属于认知主体,后者属于行动主体);另一方面它将共识当做了人类生活惟一可能的视域。

㉗ 同上,第 22 页。很明显,对规定的元规定(即法律的规范化)隶属于"辩论的对话"(话语);例如,在第 144 页上有:"追求有效性这种规范化本身是认知性质的,因为它总是假定自己可以在一次理性讨论中得到认可。"

㉘ G. 科提安在《元批评》第 5 章(巴黎:子夜出版社,1979 年)检讨了哈贝马斯的这种"启蒙"思想。

㉙ 参阅 J. 婆兰:《走向交流的语用学》。关于塞尔和盖伦的语用学的更普遍的讨论,可参阅 J. 婆兰著的《言语语用学与生活语用学》,载 *Phizero* 第 7 期,1978 年,第 5—50 页。

⑳ 参阅特柯特（Trcot）等人所著《信息学与自由》（提交政府的报告，法国文献出版社，1975年）；L. 乔勒特所著《资讯之"扼杀自由陷阱"》（载《外交世界》第300期，1979年；这里"陷阱"是指"社会剖面"技术在大众管理中的应用和社会自动化引出的安全逻辑）。还可参阅《干预》第1—2期（1974年冬和1975年春）刊发的文件和分析，其主题是建立多媒体大众交流网络，其中包括如：业余无线电广播（尤其是它在魁北克1970年10月的解放阵线事件中以及1972年5月的共同阵线事件中所起作用）、美国和加拿大的团体无线电广播、电脑对报刊编辑工作条件的影响、私人电台（此前在意大利有所发展）、行政文件、IBM的垄断、电脑的破坏等等。依沃尔登（Yverdon）市政府在投票决定购买一台计算机之后（1981年使用），颁布了一些规定，如收集哪些数据的决定权属于市议会，还规定了谁在什么条件下可以获知这些数据；任何市民只要申请均可获取这些数据（需付款）；任何市民都有权了解关于自己的文件数据（约有50种），并有权修改，还有权向市议会甚至国家议会提出抗议；任何市民都有权在提出申请后了解（或要求）关于自己的哪些资料被传送出去了，并传送给了谁（《传媒周刊》第18期，1979年）。

历史的符号※

让－弗朗索瓦·利奥塔　著

胡继华　译

《历史的符号》，在这有些神秘难解的标题下，我想为重新考虑我们时代的历史现实指示一个入口。为此，我要诉诸康德的批判思想。我希望，在你随我一起思想的过程中，你会理解这种迂回的必要。

如今有志于反思历史政治现实的人们（一如既往）会面对着许多名称——许多专名。这些名称形成了人们在自己的那份语言中业已接受了的语汇宝库的一部分，而且人们将继续把一些新的语汇纳入这一宝库。对于这些名称，我们真是有一种剪不断、理还乱的关系。

这些专名有如下显著属性：它们使对现代历史或现代政治的评价悬而不决。阿多诺指出，奥斯维辛是个深渊，黑格尔思辨话语的哲学样式似乎湮没于这个深渊之中，因为"奥斯维辛"这个名称宣告了这种话语的前提已经无效；这一前提是，凡是现实的都是合理的，凡是合理的都是现实的。"1956年的布达佩斯"是另一个深渊，历史唯物主义话语样式消失于该深渊里，因为这个名称宣告了这种话语样式的前提已经无效，即一切无产者都是共产主义者，一切共产主义者都是无产者。1968年又是一个深渊，民主自由话语（共和主义对话）样式在这个深渊里消失了，因为这个名称宣告这种话语样式的前提已经无效，即所有关于政治群体的一切都可以在代议制游戏规则之内得以表述。使世界经济从1974年以来蒙受痛苦、而且在未来还会蒙受痛苦的过度资本化危机，宣告了后凯恩斯主义政治经济学话语样式的前提

※ 本文选自《后结构主义与历史问题》。《历史的符号》是利奥塔的一篇著名论文，它反映了利奥塔思想的一些来源，尤其是康德的三大批判，利奥塔在此强调了异质性，批判了普遍性。——编者。

是无效的，即劳动和资本可以和谐地调节需要和满足需要的手段，可望达到对商品的最大享受和使之服务于全体；这种调节不仅是可能的，而且还在实现之中。

我们不得不尽快地愈合这些创伤，忘却这些名称，重新确立这些各自宣称为历史政治现实是有普遍效用的话语样式，以及如哈贝马斯所说，彻底完成"现代性"工程。来自各方面的合力驱遣我们去恢复对这些样式中的某些类型的信心。哲学家则进一步探索，尽管实际上这些名称向他显示的不是他要选择的方向，而是他不会选择的方向。他知道，他正在应付一种影响伟大的现代性话语之统一性的裂变(fission)。

同时，这种裂变也影响了哲学话语本身的规则。哲学话语所能运用的样式——论说、手记、沉思、谈话、对话、讲演、宣言、日记——推进思想的诸多方式，在哲学家看来都是以现成规则的听觉失灵而窒息了这种裂缝的回声。这些哲学话语样式不仅具有构词联句的规则，而且具有使这些语汇获得有效的呈现客体(实例)的规则。

哲学家主动回响出与这些历史名称相联系的震撼，他们发现，或者说重新发现：无论涉及什么话语样式，哲学话语都要服从一条基本规则，即必须寻求自己的规则。如果你愿意，不妨换句话说，它的规则：就是最要紧的是规则。如何构词以及如何将它们联结在一起，这也是文学的问题；哲学在这个问题之上又追加一个问题，即认识如何呈现才能使那些语汇与联结具有有效性。哲学家发现或重新发现，他的话语发生只是为了查明它何以有权发生：因而它发生在探究活动之前，所以他不假借任何标准（在缺少现成规则的情况下）作出判断：如此这般的言辞是哲学的，如此这般的情况允许它获得有效性。哲学话语等待的正是它的标准。

通过以这种方式描述现行思想状况，我们就不能不遇到康德的批判反思。我们也的确是与他相伴而行。"康德"，这个名字(它不是惟一的名字)标志着现代性的序幕与终曲，而且作为现代性的终曲，它也是后现代性的序幕。历史学家为这个名字指定了一个明确的编年史位置(即 18 世纪末)，可是哲学家却给这个名字(和其他名字)以一种符号的地位，即一种思想符号，

它不仅由历史语境所定位，而且“哺育了思想”，这种思想关涉着其他诸种历史语境，关涉着我们自己的语境。

依据康德的哲学语汇，同样是依据康德的政治语汇的拟类物(analogon)。仅就这种语汇是批判的而非教条的而言，它才能是这种拟类物。教条的系统语汇必定尾随批判的语汇而来：它的规则要在系统观念所暗含的调节准则中去寻找，而且它是教条有机体上的器官——即一种合法化的语汇。为了确立其合法性，有必要对其有效性主张作出判断：如果它自称要说出真理，那么这就意味着判断它是否说出真理和它如何设法说出真理；如果它自称说出公正或善，这就意味着判断它是否说出公正和善以及它如何设法说出公正和善，如此等等。这些施加在各种各样的语汇家族(认知的、伦理的、法律的等等)的各种自以为是的判断，这些在各自范围、地带和领域之内为每一种语汇确定有效性的判定，都是批判的工作。众所周知，康德常常将批判活动象征化为法庭或法官的活动。但是，这位法官不可能只是一名长官，因为他手上并没有掌管任何刑事或民事法典，也没有一部已经结案的案例汇编，供他运用于调查行动或形成最后判决。他审判那些自以为是的主张，但并没有运用某种现成的无可争辩的法律。相反，这么一种法律必须归于他的检验审度之下。由此观之，批判哲学获得了司法权威的立场，这种权威必须宣告：“就是这样，这种语汇是正当的语汇”(关于真理、善和公正的语汇)；哲学占有这种立场，而不是权威立场（权威完全是虚幻之物，首先对康德来说是如此的)，后一种立场只是不拘一格地把已经确立的法则运用于一条新的证据。这倒不是说，这种权威并未掌管借以作出评价的标准，而是说在特定案件中标准的适用性本身就服从于评价。因而，必须承认一种对标准之标准进行的无限回溯，否则就要信任被称为判断力的“天赋才能”，这种判断力使我们能够说“喏，就是这样”。所以，依康德，哲学就是这样，像批判哲学一样说“就是这样”。

接下来的问题是，当不存在任何为情境而呈现的直观事实时，批判哲学家又怎样作出“就是这样”的判断呢？在《判断力批判》里，康德区分了两种表

象方式(hypotyposes)。对于确定的判断力而言,这就是当我们在处置描述性语汇时,这些语汇都是体验语汇(经验概念),直观为它们呈现作为**实例**的客体;不然它们就是知识语汇,纯粹直观为它们呈现作为**图式**的客体。而当我们在处置(世界、起始、元素、第一因或本源、上帝、当然还有历史总体性)理念的时候,在这种情况下直观从根本上无法呈现作为客体的东西,而表象就间接地以类比方式发生:“我们服从直观以至与此相关的判断机能的程序仅仅类似于它在进行图式化时所遵循的程序。”表象形式,即直观方式的形态(图式),便是从那种可以直观的概念(后者并不存在)当中制定出来的;而且在这种形式下另一种“同样是经验的”直观得以定位,这另一种直观归根到底会使理念具有有效性,如若它是个属于理解力的概念的话。换言之,这种非认知的语汇既是描述的又是辩证的,被给予了一种“虚拟”(as if)的指称物,也就是说,只有语汇是认知的,这种指称物才是它的指称物。这种间接的表象被称为象征的表象,依靠象征的表象,它利用了类比(analoga)。

这种方式可以使批判哲学家继续判断一个语汇,甚至在根本不具有任何可直接呈现给其有效判断的经验实例的时候,亦复如此。通过类比,所有本真的哲学(批判的语汇)运用起来就如一种外在批判,而且最起码地说,只要它们全力以赴地寻求与理念的契合,它们就**不得不**如此。正是因为它必须去判断、更具体地说去发现其理念(包括其本身的理念)的类似物(象征符号或其他),所以哲学是无法学得的:“顶多你只能学会**哲学运作**(philosophize)。”

仍然必须论证这么一种断言,正如康德所理解的,这种反思着的处境类似于政治的处境。

康德的历史政治文本以笼统的方式散见在三大《批判》之中,点点滴滴或者语焉不详。《纯粹理性批判》并没有形诸笔墨。但是,合情合理的是,在某种尚待确定的界限内,于这种分散的形式中——无论其分散的原因(受到理解力的语汇、认知的语汇太急切的索求)是什么——我们可以把一种特殊的政治异质性符号当做这些语汇的一个“客观对象”。这种异质性在第三《批判》中已经呼之欲出了。在第三《批判》中,被判断的不是一个客体,起码

是两个客体——艺术与自然。我用了“起码”一词,这是因为认识这种判断力是否真的是一种能力。康德已经赋予了“能力”这个词以一种精确的意义,即当它作为感性、知性与理论理性、实践理性的素质时,它是指一种归属于构形和表象(在康德意义上)的一组规则的语汇潜能。每当我们必须说“就是这样”的时候,判断力实际上必须、也已经介入其中了;换言之,判断力的介入是为了把表象确立在图式规则之下的认知语汇中,确立在象征规则之下的辩证话语的语汇中,确立在类型规则之下的规范语汇(责任与道德的评价)中。

在第三《批判》导言中,语汇家族的离散不仅清楚可见,而且还被推到这么一种极致:问题是要在这些异质类型的语汇之间找到“过渡环节”(übergange)。正是由于前述的那种无处不在的特性(即往往在一种语汇必须由表象来赋予有效性的时候就唤起了这种事实),判断“能力”被看做一种潜在的中介机能的过渡能力,甚至达到了这么一种程度:当它进行统一时,便被赋予一种高于其他能力的重要特权,当它认识到其特定的客体还带有少许的特异性时,它就被看做一种重大的缺陷——这一缺陷在于它没有确定的对象。这就是我们之所以要怀疑是否真的有一种康德所谓的认识能力的理由。在全部语汇家族中,无论它们彼此之间是如何异质,康德固执地称作“判断能力”的东西终归是这些家族之中每个语汇的呈现客体正当方式的决定性因素。

如果我们一定要为这种能力的繁衍的理念指示一个对象,而这种能力被认为是占有一个客体(领域、地域、区域)的能力,这种被用来确认能力的离散与裂变的有效性的对象又可能仅仅是个符号,那么,我会指出象征一系列群岛的符号。每个语汇家族的成员都像一座岛屿,而判断能力则(起码部分地)像装配工人或者海军将官,派出探险队去执行这么一项任务,运用他们在另外岛屿上发现(在词源学意义上是“发明”)的东西去呈现这个岛屿。这支特遣部队没有对象,但要求有个环境:海,群岛,曾经被叫做爱琴海的主体海域。在第三《批判》导言中,这片海域有一个不同的名称,被称为“区域”:“概念被归属于对象而根本不考虑对这些对象的认识是否可能,也就是

在这种程度上这些概念才有他们的区域；仅仅是依据对象与我们的一般认识能力的关系，才能确定这些区域。”该导言的结尾让我们得知，这种一般的认识能力包括理解力、判断力和理性。所有这些能力都在这一区域找到了各自的对象：有的划出了区域，有的则标出了领域，只有判断力什么也没有标画，它寻求那些其余地域之间的过渡。因而不妨说，这种能力属于环境，正是在这种环境里，所有合法性界限的标画活动发生了。还可以说，正是它使地域和领域得以标画，正是它确立了每一个家族在自己岛屿上的权威，它之所以能够如此，惟一的原因是它持久地保持着区域之间的交互沟通。

正是在这一点上，我们应该以来自批判活动本身的情境为基础确立这种区域之间的相互沟通。我们要验证一下如何以及以什么过渡为代价，美才恰如《判断力批判》中所说明的那样可以作为道德之善的象征。如何以及以什么过渡为代价，《实践理性批判》中表述的伦理行为公则即绝对律令“必须经受普遍自然律形式的检验”，也就是说，如何以及以什么为代价，“So dass(意为“以至”和/或“好像”)你意志的公则可能被确立为普遍合法的原则”这样一个类比判断会与纯粹的“行为”相伴而生。这里过渡被称为一种**类型**；康德写道：“自然律仅仅是作为自由律的一种类型。”如果过渡不是这种来自自然到意志之转换的**类型**，那么绝对命令就不会提供引导线索，只是强制规定行动，而不出示某些引导必然判断的调节性理念(超感性理念，实践自由存在共同体理念)。我们还要把康德思想中另一些奇怪的对象当做过渡的进一步情境来审视，诸如想像力理念，反过来又产生于从理性向想象的过渡；想像力理念都是无概念的直观，而理性理念却是无感官直观的概念。再下来(尽管更加自相矛盾)我们还要审视感受力理式，康德把它们叫做“字母拼合图”(monogram)，它们都是“可以经验直观而不可模仿的模型”，“飘浮不定的图式”，“不可传达的幻影”，刻画在画家(与观相术士)的感性之中，实在无法给它们以确定的(造型)规则，可是却又仍然主导着感性中的判断。

美的哲学和崇高的哲学在《判断力批判》中是至关重要的，这是因为审

美情感的客观对象的非现实化，并且缺少真正的审美认识能力。如果历史政治对象缺少现实性，如果没有政治认识能力，也会出现同样的情况，甚至更为严重。惟一真实的事物（即为此概念呈现直觉）是现象，它们都是被决定的又是决定的。构成人性历史（不是人性自然历史，只是人性宇宙学历史）的现象系列，其自身决不自我显示。这些现象系列不是给予的，而是作为理念对象而存在的；就这种对象是人类世界而言，它就归附于和一般宇宙学系列相同的对照体系之下。

一般说来，康德著作中的认知语汇具有双重适应标准（即一方面适应于否定原理与矛盾原理，另一方面又适应于直观知觉），因而这种认知语汇是无聊的希望、虚假的承诺和空洞的预言的对立面。这种语汇被用来反驳暴乱的权利，谴责新权威对旧权威的强行取代。论证过程是这样的："共同存在"（das gemeine wesen）的实存是某种语汇的指称物，既是认知（归属于理解力），又是客观目的论（有机生命的目的性）。共同存在趋美向善，就是以主观目的论语汇（理性生命的道德目的性）进行判断。革命粉碎了实存的共同存在，另外一种共同存在不能不（以自然律）取而代之。（客观目的论与主观目的论）两类语汇家族不能调和异质的差异性。革命政治以政治领域的先验幻象为基础，把可以表象为认知语汇的客观对象的东西同可以表象为思辨伦理语汇的客观对象的东西混淆起来。换句话说，它把推论的逻辑图式——论证实例同类比思维混淆起来。但是，我们借以判断共同存在趋美向善进程的不是经验直观，而是符号。

《历史的符号》，这个表述是引人注目的实例，证明了那种为了准确表述历史政治而不得不进行的"过渡"的复杂性。（对立于立法能力）而提出的问题是，是否能断定人类正在进步、正在持续地趋美向善？如果回答是肯定的，又是如何作出这个断言的？

第一个困难在于，这种语汇以未来人类历史的一部分作为指称物，因而这种语汇属于 Vorhersagung，属于期望和预言。可是康德又指出，从认知规则看来，当一个语汇涉及到未来的时候，就根本没有这种语汇的对象的直接表象，所以康德立即把属于预言的语汇与算命术士的语汇区分开来。

因此，为了完成必要的论证，我们势必改造我们的语汇家族。我们必须在人性经验中搜索，不是寻找直观事实（Gegebene），因为这种直观事实惟一能做到的只不过是使正在描述着它的语汇有效；而是寻找康德所谓的事件（Gegebenheit），即一次亮牌（在打牌游戏的意义上），我们所寻找的这一事件又只能显示（hinweisen）而不能证明（beweisen）。人性不仅能成为其进程的动因（Ursache），而且能成为其进程的作者（Urheber）。康德解释说，更准确地说，这种在人类历史经验中获得的事件必须显示出某种事件的动因，这种事件在时间方面仍然是不确定的。我们在这种规则中辨识出一个从句，陈述摆脱机械世界历时系列的独立的因果律。要想把动因干预的可能性同时推及过去与未来，上述情形就是必须付出的代价。

不仅如此，事件本身绝不是前进的动因，而只是前进的标记（Hindentend）———一个历史的符号（Geschitszeichen）。康德立即清楚地指出他的历史符号的意义："回忆、证明、预言的符号"（Signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum）。我们正在寻找的事件赋有一种使命，即在过去、现在与未来三个时间向度上自由地"呈现"因果律。这种谜一样的甚至矛盾重重的"被传送着的事实"到底为何物呢？我们也许会指望某些英雄行迹成为这种被寻找的重大亮牌（重大事件），让它见证自由因果律的强力。可是这种英雄行迹仍然只是一个事实（datum）。当然，对这种事实可以进行多种读解（如用描述语汇、辩证语汇进行读解），但这仅仅意味着它是个意义含糊的对象，只能以这样或那样的语汇大而无当地把握。在此，批判之法官的要求发展到几近矛盾的地步。这位批判法官并不满足于让决定论的信徒和自由或终极性的信徒接受一种都感到满意的配置而得以和解，却作出一种判决，决定是否要清楚选择一条道路而对其余道路存而不决（在偶然意义上）。事件就是一个事实，若不属于经验，起码也在经验之中，这种事件必须是自由因果律理念的指引物。我们必须凭借这种事件尽可能地接受这有待逾越的深渊：一方是机械论，另一方是自由和目的性，一方是感官世界，另一方是超越感性的区域；通过确定历史政治的地位，我们有能力跳越深渊而不是抹杀它的存在；上述历史政治地位可能并非始终如一、确定无疑，但毕竟

可以言说、而且不容否认。我们要能够证明人性中具有运用理性的天然倾向，要能够确定地期望连续不断的趋美向善的历史进步，上述一切就是必须付出的代价。

在这里，康德持续行进在一种可能是出乎意料的迂回论证中，只是为了呈现事件；可这种迂回也为"虚拟的对象"即历史政治对象留下了最微妙的场域，并使历史政治场域最忠实地体现其复杂性。康德写道，我们具有一种能满足问题条件的事件，但这事件却决非什么丰功伟绩："此处我们只关心观众的思想方式，因为在天翻地覆的剧变（这种戏剧，diser spiel，什么样的戏剧？康德举了法国大革命作例子，其文章写于 1795 年）发生的时候（这就是我对 bei 一词的译法，bei 的意思不是 in），这种思想方式公开地（特指思想的公开运用，同样在《论启蒙》中也有理性的公开运用）显露自身（或背叛自身，Verrat，像泄露一个秘密）；以这种观众的思想方式表达了一种参与行为（介人或者支持），也就是加人一组反抗者行列，支持他们反对其敌人，这种参与行为是如此普遍而又如此超然——甚至还会遇到可能不利于观众的危险——从而顺理成章地证明（因普遍性之故），的确存在着整体人类品性，又（因超然性之故），整体人类品性起码就是作为倾向的道德品性；因整体人类品性之故，我们不仅能够希望人类进步，而且正是因为人性的范围就处在目前的可能界限之内，人类整体品性就已经是一种进步了。" 康德又补充指出，近来一个在精神上富有的民族所发动的革命可能既未失败也不成功，积聚着苦难与残酷，但它毕竟"在所有观众（并未完全投身于革命之中）的精神深处唤醒一种由欲望驱动的参与行为：这种行为临界于激情，又因为它的特有表现方式可能有危险，最好只由人类根本的道德倾向所激发"。

这段文字以浓缩的形式涵盖了康德关于历史政治的思想（可能也是他全部历史政治思想），在此我不想对这个文本进行详细评说。我只想说三点：第一涉及激情的本质，第二涉及激情作为人类历史经验事件的价值，第三涉及激情与批判思想的关联。这三点都与那种主导着历史的符号的阐释原则相一致，即，历史的意义（如所有切合于历史政治领域的语汇）不仅显现在成为历史名人的代理人或行为者的伟绩与恶行之中，而且还显现在身份

低微、处江湖之远的观者的情感之中，这些观者看到与听到伟人名人们的行迹，也在历史壮举的喧闹躁动当中对公正与不公正作出区分。

第一个观点：依照康德，人们所感觉到的亢奋激情是崇高的情感样式：是**崇高的情感，而不是对**崇高的感受，因为，只要我们相信康德的第三《批判》，"崇高就不是必须冠之以崇高之名的客观对象，而是某种占据了反思判断机能的再现物所激发的心灵倾向"。想像力致力于提供一个当做直观整体而给定的客体，也就是说为理性理念提供一种表象（因为整体是一种理念的客观对象，为实践理性存在物的整体）——想像力失败了，感到自身的无能，可是同时又发现了它的使命（Bestimmung，目的地），这种使命就是提供一种合适的表象，实现与理性理念的和谐。这种被抑制的和谐的后果是，没有一种指向客观对象的情感，我们在客观对象出现时却有一种"指向内在于作为主体的我们的人类理念"的情感。在《判断力批判》第二十五节里，康德评论的情感是敬畏感。但这里分析的是为崇高情感服务的，因为这种分析导向了一种"歪曲"，即以主体机能之间的调节（实际上是非调节）代替了主客体之间的调节。

崇高的调节作用是一种非调节。与趣味相比较，当趣味是坏的时候，崇高的调节却是好的，崇高导向无目的的合目的性和不愉快之中的快感。"我们在不愉快当中发现了一种合目的性；如果想象必须配合我们的理性力量之内无界限的东西即配合绝对全体观念，那么同想像力扩展的幅度一致而感受到上述不愉快就是必然的；而且，结果我们也在指向理性观念的想像力、呼唤理性观念的想像力的无目的性（Unzweck－massigkeit，非亲近性，在目标上的不可公度性）里发现一种合目的性……客观对象被当做具有愉悦性的崇高来把握，但这种愉悦又只有以痛感为中介才是可能的。"

甚至幅度最为广阔的想象亦无法表象一种能使理念有效，使理念"现实化"的客体。由于不能表象而生出了痛感。但什么是那种仍然嫁接于痛感之上的愉悦呢？它来自在不和谐中发现的亲和力，甚至在本质上（在人性本质上、在人类的自然史中、诸如大变革的历史中）被表象为非常大的东西，也仍然总是"比理性观念更加渺小"。所发现的不仅是不可能用表象公度的无限

理念领域，而且是主体的使命，也就是“我们的使命”，这就是必须为不可表象的东西提供表象，以理念去超越可以表象的事物。

激情本身就是崇高情感的极端形式：那种想要提供表象的努力不仅失败了，出现了我已描述过的那种紧张冲突，而且还被颠倒转化了，提供着一种充满悖论的表象——康德称之为“纯粹否定的表象”，并且大胆地把它描述为“无限性的表象”。在此，我们看到了所有“过渡”的最不和谐的特征——一条眩目的通道。康德甚至冒昧地举例说道：“也许，在《旧约》中，没有比摩西十诫更为崇高的语句了：你不可立雕像，也不能再现上抵天堂、下至大地、直抵黄泉的事物……惟有摩西十诫才能解释犹太民族在其全盛时期与其他民族相比对自己的宗教所感到的亢奋激情，才能解释穆罕默德宗教所激发的自豪。”康德继续写道：“这与我们心中的道德律和道德倾向的再现是一致的。”

就这种无所表象的抽象表象而言，向想像力提出的要求是：想象应该自我“破界”。事实依然如故，这种极端的痛苦的愉快——被称为亢奋的激情——是一种感受，一种强大的感受，正因为如此它是盲目的，因而康德认为它不能“满足理性”。它甚至还是痴呆，是疯狂，想象因此而得以“宣泄”。这样，它当然比幻想、比骚动的亢奋更胜一筹，后者是一种疯癫，一种迷乱，一种想像力的“紊乱”，一种“深深扎根于灵魂的病态”。相反，激情是“一种转瞬即逝的偶发事件，可能有害于最健全的理解力”。幻想导致一种幻觉，即“超出感性的全部界限去看事物”，也就是在根本没有表象时想象存在着一种表象。因而，幻想形成了一种非批判的过渡，这同那种先验的幻觉（超出全部认知界限去认识事物的幻觉）可以进行比较。而激情却什么也没有看到，或者说看到**这种虚无**，并把它奉献给不可表象者。虽然它在伦理学意义上被责为病态，“但因它是归属于理念的力量冲突，给灵魂以生命力，这种生命力比感性再现物给予的驱动力更为有力更为持久，所以在美学上它是崇高的”。

历史政治激情处于痴呆的边界上。它是病态的爆发，其本身并没有伦理效用，原因是伦理要求免除所有动机化的情愫，它只容许伴着强制又要求

敬畏的冷漠情愫，它不容许过分崇高的无动于衷——康德在对崇高的研究中继续讨论了这种无动于衷。但是激情的情愫在其偶然的爆发中还是获得了一种美学效用；它是一个充满活力的符号，一种希望的涵值。理念的无限性将所有其他能力（所有其他机能）吸入自身，创造了一种情绪，它“属于充满生机的情绪类型”，以崇高为特征。因而，“过渡”并未发生，它是运转中的“过渡”，而它的运转和它的运动则是一种发生在现场、穿行在不可公度性的眩目过道之中、超凌于深渊之上的动荡，一种“摇荡”。康德写道，“过渡是对同一个客观对象的排斥与吸引的快速变换”。而这正是法国大革命的观者的情感状态。

第二个观点：为了赋予“人性持久进步”这句话以有效性，就必须在人性的历史经验中寻找一种事件，而激情就是这种事件。像法国大革命这样的巨变，在原则上并不是崇高的。作为客观对象，这样的巨变就像是在观者觉得崇高的时刻那些自然物质的景象一样：“不如说，正是在最野蛮最无节制的缺陷所造成的混乱与无序（假如宏伟与力量也自我显示）之中，自然最大限度地唤起了崇高的观念。”崇高最重要的决定因素正是不确定性，即无形式性，“自然的崇高……可能就像无形式或无形象”；“没有任何特别的自然形式在其中得以再现”。法国大革命也必然是同样的情形，所有伟大的历史激变也是一样——在历史的人性中，巨变是无形无象的。在伦理学意义上它们毫无有效性可言；相反，正如我们所看到的那样，它们进而接受了批判的判断；在共同存在的直接表象与共和契约观念的类比表象之间有一种混淆（这也是政治幻觉本身），上述巨变中崇高的无形式性就是这种混淆的结果。

作为人类历史性中的事件，法国大革命属于事实的残余，即那种由特异性与实存性所构成的历史遗迹，只要认知语汇以一种可以包含于规则性之下的直观管辖着属于这一历史遗迹的东西，那么它就一直以表象实例的方式期待着一种语汇。这一历史遗迹所期待的是目的论语汇，但由于它缺少形式，似乎就必须招致这种语汇的绝对失败。但在无形式性在观者的情感中激起的亢奋激情里面，全部可能目的化的失败本身又被目的化了。大革

命与革命党人的激情的痴呆见证着正在观看的人类所感到的极度紧张，即被表象物的“空无”与理性观念（将自律性、人民、以及国家和平等理念统一起来的共和理念）之间的紧张。在这种事件中被赋予的正是思想方式里的紧张，这种紧张的肇因是几乎完全无形无迹的客体，纯粹失序的客体，在历史的本性中极其巨大的客体，作为一种抽象而对一切表象活动顽固抗拒的客体——甚至还可以说这种紧张的肇因是类似物。因为作为紧张的肇因的客体具有的这些消极属性，它也就以那种烙印在情感之上的特殊形式更加不可怀疑地证明，它被极化而偏向“于理想的东西（aufs Idealische）和纯粹道德的东西（Und Zwar rein Moralische），权利概念与这种东西相仿佛”。

第三个观点：在《判断力批判》中康德写道，“解决二律背反时最重要的是，两个明显互相矛盾的命题实际上并不矛盾，而且还可以彼此相依持久共存，即使对其各种概念可能性的解释超过了我们的认识能力”。让我们把这种解决称之为背理的（parathetical）。

引人注目的是，这种二律背反的背理解决方案还涉及各种语汇家族的发送者与接收者。从原则上讲，它们的处境都依据语汇呈现指称物的方式受到约束，即它是被决定的。至少可以说，这就是《判断力批判》的“分析”部分确定的东西。可是在某些情况下，首先是在伦理语汇的情况下，只有接收者的处境是受约束的，道德律的发送者仍然是不可确定的（事实上，指称物的处境也是受约束的，因为伦理语汇的属性之一是发送者必须让指称物存在——指称物也是绝对律令规定的行动）。在另外一些情况下，首先是在审美语汇的情况下，受到约束的是这么一种事实，即根本就没有规则，因为指称物没有可以确定的表象。可是，这种无调节无约束的规则仍然诉诸一种可能的一致，即伦理语汇的发送者与接收者之间，对于那一元论怎样都不能直接表象的指称物，还是可以达成一致的。因此，在发送者与接收者之间有一种“可交流性”的约束，这种交流不遵从那种只对认知语汇有效的表象规则。这种可交流性必须“作为一种义务”，趣味就是先天地对它作出判断的能力。于是，在审美领域当中的共同感，就像伦理领域实践理性的总体性。共同感是先验地对共同体作出的诉求，不假借直接表象规则而进行的判断：

只有伦理共同体以理性概念、自由理念为中介；关于美的语汇，其发送者和接收者的审美共同体是直接设定在情感当中，因为它是其发送者与接收者共享的先天性。

激情，作为“我们时代的事件”是依照最极端的崇高方式的美学规则而得以表述的。说它极端，首先是因为崇高不仅是一种超然无执的非功利快感，一种不假借概念的普遍传达性，而且，它还引起了一种反目的的合目的性，一种痛感中介的快感，与美感对立，与仅仅是无目的之物的合目的性对立，与留给诸种能力和诸种运作的快感相对立。与崇高同在，我们走上了通往异质性的漫漫征途，因而要解决审美二律背反，对于崇高则比对于美显得更加困难。

当我们在处理激情时，又何止更加艰难——因为激情处于崇高的极限上。康德认为：“崇高感所设想的精神倾向要求一种对理念的敏感性（即这种心灵易受理念影响，对理念敏感）。”稍后又写道，“对自然崇高（人类本性的崇高也一样）的判断需要某种文化”，因为“文化在人性深处获得基础”，但这并不是说对崇高的判断是文化的产物。康德对这个主题语焉不详。但是，对文化的暗示在目的论批判中论及自然的终极目标时明朗化了（正像在许多篇论述政治的小文章中一样）。康德在目的论批判中否定了自然的目标可能是人类幸福这一命题，而且指出，自然的惟一目标只能是文化。“要在理性存在中（因而也在理性存在的自由中），创造出对幸福目标的普遍向往，这就是文化。”文化是自然在人类存在中追求的终极目标，这是因为文化使人更加乐于“接受观念”，文化是打开思考无条件事物的大门的条件。

在同一段落，康德在技术文化与意志文化之间作出了区分，又把技术文化分为技术的物质文化与形式文化。现在，技术文化在形式方面的发展要求借用“所谓‘市民社会’整体之中的合法权力”把个体地位上的自由存在之间的冲突中立化。如果说人类逾越了自然神恩安排的计划，那么技术文化在形式方面的发展也要求同样的中立化，但这一次中立化发生在国家层面上，借用了“世界公民政治总体”即联邦制。在这个意义上，法国大革命时代公开表露出的亢奋激情——首先由于它是一种极度崇高的感情，其次由于

这种感情已经在要求技术的形式文化，最后由于这种文化反过来又把市民社会与国际和平当做它的境界——所以这种激情本身就“不仅让我们希望人类进步（改良），而且就其处在目前可能的范围内而言，它本身就是进步（改良）”。

所以，恰恰不是某些审美语汇能够证明人类在改良中永久进步，能证明的只是极度崇高的语汇。美也不能证明，因为它仅仅是善的象征。但是，由于崇高是感受的悖论，共同感受（公开地感觉）一种没有意象也没有感性直观的无形式性的悖论，由于这一点，崇高为市民社会观念、世界政治社会观念以及道德观念构造出一种“虚拟的表象”，而不论经验中无论如何都不可能存在这种表象。这表明，崇高感就是一个符号。这个符号只不过显示了一种自由因果律，但它仍然算作肯定进步的语汇的证据；原因是正在观看的人类，为了能够体验这种情感，或者说通过观者的“思想方式”把大革命当成一个符号，人类必定已经在文化中取得了进步。这个符号的目前状态毕竟是进步，尽管市民社会远非共和政体，国家也远非世界大联邦。

在批判哲学中起作用的判断机能（在康德写作《先天能力之争》的时候）就在民族革命的亢奋激情中注目于历史的符号，因为它证明作为自然物种的人类整体，其判断能力在向前进步。可是，这种禀赋恳请着共同感的预先约束，并且从情感上人类判定法国大革命是崇高的，无视它在形式方面的缺乏。如果根据历史知识语汇的表象法则来评价这种符号，它是直陈的，在向直观敞开的历史资料的许多事实当中，它是一个简单纯粹的事件。但是，在奇怪的判断语汇家族里，上述符号是康德语汇判断是否存在着进步的证据，因为它本身就是民族的语汇，不可“言表”，只能公开地表现为一种情感，这种情感又以“抽象事实”为契机在原则上可以被共享。康德的反思语汇——“存在着进步”——只不过反映了这个民族“存在着进步”，而这种进步又必然蕴含在他们的激情之中。

所以康德可以极其严肃地继续论证：“不靠魔术师的心灵，我还是坚持认为，从我们时代的方方面面出发，从各种先行的符号出发，我可以预言这一目标的实现，而且与此同时，我还可以预言人类的进步改良，这是一个不

可逆转的进程。”康德还补充指出，因为“人类历史中的这种现象是不能忘却的”。任何政客(政治学政客，康德称之为“政治上的道德论者”)都不会如此“足够地精明”，把这种通过激情而发现的人性改良能力从“事情先前的过程中分离出来”。康德还说：“只有根据权利原则在人性内部将自然与自由完美结合起来，才使我们预告(许诺，Verheissen)上述进步；但它的时间是无法确定的，只能看做一种偶然事件。”这些非时间性与偶然随机性特征提醒我们，在自然(大革命及其激发的变态情感)和自由(指向至善道德观念——也是同一种情感的另外一种普遍超然的侧面——的紧迫张力)之间存在着“过渡”，这种过渡具有必不可少、确定无疑的不确定性。

“存在着进步”：批判法官每次都能够表象一个符号，使其成为他的断语的指称物，从而使这种语汇合法化。至于这些“客体”在何时自我表象，他是不可能说出的，因为形成一个系列的历史序列只是给历史学家提供事实(这种事实只具有统计学上的规律性)，但决不提供符号。历史政治只是通过各种个案为中介而自我呈现给断言，这些个案不是作为实例、也不是作为图式而运作，而是作为复杂的表象形态而运作(也许这就是阿多诺在模型这个名称之下所追问的东西)；最复杂的也就是最确定的。流俗的革命激情是高度有效的历史政治语汇的个案，因而这种激情宽容了一种非常确定的表象形态，理由很简单，它本身就是一种最不可能的表象形态(在那显示出“辉煌与力量”的无形式经验事实上认出共和理念)。对于在批判思想中不可设想的历史哲学而言，这种不可能的表象形态就是一种幻觉，产生于作为实例或图式之外观的符号。

现在我论述的事实(可能仅仅是个事件)，这个事件标志着那个用以指称我们时代的所谓“后现代性”(如果允许我使用一个符号——不过批判法官一定不会允许我这样做)，不妨说，这种事件是伟大话语的推论逻辑的内核裂变所激发的情感。在本次讲演的开篇，我就提到了这种裂变。

康德所面对的事件是法国大革命引发的事件，而我们作为哲学家和道德政治家必须深思的事件则与1789年的亢奋激情毫无同质性可言(因为唤

醒它的不是一种目的理念，而是多重目的理念，甚至是异质目的理念）——这种事件将会诱发出一种新型的崇高，比亢奋激情的崇高远为悖谬。在这种崇高中，我们将不仅感受到观念与“为实现”这种观念而自我显示的表象之间的鸿沟，而且还有各种语汇实验与各自的合法表象之间的裂隙。

在本讲演开头，我提到某些事件的名称，这些名称为高度开化的群体意识提供了一个显现自身的矛盾的否定性的契机：奥斯维辛，1956年的布达佩斯，1968年5月……

这些名称所昭示的深渊，每一个都要求得到精确详尽的探究。事实上，它们都解放了判断力；如果它们被感受到了，即使没有标准，也会发生判断。而那种感受反过来又成为历史的符号。但是，我们的政治历史上的大多数专名所产生的符号不管多么消极，我们都仍然必须对它们作出这样的判断，**就好像**它们证明历史已经行进在前进的道路上，也就是行进在技术文化与意志文化的发展中。历史行进的步伐基于如下事实：它不仅要在我们的情感中指向**单一**目的理念，而且根据这一理念，这种目的在于**多元**理念的构成和自由探索，这种结局也是**异质目的性**的无限性的开始。一切不能满足单一目的的这种裂变的东西，一切将自身呈现为政治学语汇或“政治道德家”情况下的那种单一目的的“实现”的东西，似乎都不符合亦不相似于这种裂变激起的情感中被给与的诸种语汇的无限能力。而且当我说“不可公度”时，这是可能表达的最低限度的看法。我们知道，这种实现单一目的的虚妄主张可能充满凶兆，像红场上那样在死者身上涂上香水，或者像“第三帝国”通过恐怖和屠杀给神奇的传说以生命。

可公度性观念（在与任何作为既定标准而起作用的规则毫无亲和力的意义上）对于康德的思想、尤其是康德的历史政治思想是至关重要的。可是，在我们今天看来，这种观念过分弱化了裂变事件。语言爆裂为异质语言游戏家族，正是维特根斯坦有意无意地承继的康德哲学主题，而且他还尽其可能地对这一主题进行了严密的描述。在康德的法官看来，仅仅作出决断是不够的，起码还必须承认异质语汇的共同存在。不管是轻视语汇家族的异质性，还是把这种异质性当做原因，这种寻求妥协的强制义务都预先设定

了异质语汇之间的吸引和普遍交互作用。

康德把在语汇之间寻求融合的冲动这种观念降格为在别的场合化为碎片的主体观念，降格为在别的场合自我冲突又不再名副其实的合理性观念。我们今天——这是我们时代事件的一部分——感到在这种事件中被给与的裂变同时动摇了上述主体观念和合理性观念。我们很早就认识到，什么东西自我表象为嘈杂的后现代语言的全部语汇，表象为某种至少可以在服从于概念和直接表象的经验当中能够证实这些语汇的东西，也就是说我们已经认识到，尤其当某种东西牢牢把握了这些语汇本身，进而在所谓“电脑化社会”在这一新的条件下将这些语汇商业化并从中牟取剩余价值的时候，这种东西就是所谓的“资本”——这一虚伪的主体，盲目盘算的合理性。但是，我已指明，某种未名情感构成了我们时代的事件；在这种未名情感中我们很容易觉察，我们到底需要什么来判断资本语汇根据完成性标准使所有语汇具有效用的虚妄主张，来审判那种把这种语汇置于批判法官地位的虚假骗术——审判虚妄主张与虚假骗术，批判它们，重建批判法庭的公正权力，但无论如何这都迥异于康德批判哲学的法庭 。因为我们不能按照人类观念在主体哲学内部对它们进行审判，而只能依照“异质语汇”之间的“过渡”对它们进行审判，同时又尊重它们的异质性。这表明为什么语汇哲学同主体机能哲学相比更为亲缘于**事件**。然而问题在于，这可能是什么样的一个法庭呢?我们所具有的反思机能的惟一目的是不是像康德认为的那样，以法庭取代战场，从而把争论转化为诉讼?甚至冒着恶化的危险去强调这些争论，给这种连批判的法官也无法用审判的语言来表达的东西赋予一种语言，这不也是反思能力的目标吗?

象征交换与死亡※

让－鲍德里亚　著

马海良　译

引　言

象征交换不再是一种组织原则，不再在现代社会的制度层面上发挥功能。当然，象征仍然纠缠着社会的制度，预示着它们的退场。但这只是一种挥之不去的记忆，一种不断受到价值规律压抑的需求。如果说自马克思以来，某种革命思想通过价值规律开辟了一条捷径，那么这样的革命仍然是以价值规律为最终依据的。就精神分析学而言，尽管承认存在着幽灵般的象征，但是对象征百般防范，将它限制在个体的无意识之中，限制在父亲的规律之下，把它还原为阉割的威胁和能指的颠覆。总是规律。

无论精神分析学或政治，它们的概貌和经济组合总是围绕着价值场景上的某种（物质的或欲望的）生产，然而在此范围之外，我们仍然可以感觉到以价值终结为基础的社会关系的轮廓。在我们看来，从原始构成中可以找到这样的模型，但是其激进的乌托邦形式开始进入当代社会的所有层面，出现了天昏地暗的造反，但是与革命或历史规律无关，甚至与“欲望”的“解放”

※ 本文选自《让－鲍德里亚：文选》。这是鲍德里亚的代表作，对晚期资本主义作了后现代式的理论阐释。在此，交换价值已脱离了使用价值而独立，同时也失去了作为中介的等价物，成为纯粹的符号交换。——编者。

让－鲍德里亚（Jean Baudrillard，1929—　），法国哲学家，后现代思想的代表人物，长期执教于南特大学，被聘为社会学教授。从1968年起，他写出了一系列批判当代资本主义社会的专著，如《物与自我》、《消费社会》、《符号的政治经济学批判》、《生产之镜》、《象征交换与死亡》、《神性的左派》等。

无关；当然，后者的正确性尚需时日才会变得明朗，因为欲望的价值问题框架只是晚近才出现的，尚需时日才会消散。

其他理论在这方面表现出重要的意义；从长远观点看，索绪尔的变字位游戏和马赛尔·莫斯（Marcel Mauss）的礼物交换将比弗洛伊德和马克思的那些假说更为激进。事实上，正是马克思主义和弗洛伊德学说的帝国主义性质打压了这些新观点。变字位和礼物不只是语言学和人类学的古董，不能把它们看做比伟大的无意识和革命机器次要的问题。相反，通过它们可以看到，将政治经济学和力比多经济学紧密联系起来，是对精神分析学和马克思主义的一种误解。这样我们就能将视野扩展到价值之外、规律之外、压抑之外以及无意识之外。这种跨越实际上是不可避免的。

关于弗洛伊德，只有一个理论事件值得比较，那就是他的死本能。至少当我们以弗洛伊德反对弗洛伊德时，是这种情形。三个事例实际上是一个问题：必须以莫斯反对莫斯，以索绪尔反对索绪尔，以弗洛伊德反对弗洛伊德。我们必须用逆反原理（反礼物 countergift）依次反对莫斯的著作所指涉的经济学阐释、心理学阐释和结构主义阐释。我们必须用**变字位**的索绪尔反对语言学的索绪尔，甚至反对他关于变字位游戏的限制性假说。必须用死本能的弗洛伊德抗衡以前的整个精神分析学大厦，甚至反对弗洛伊德本人的死本能。

付出这种矛盾的代价或理论暴力的代价之后，我们看到三种假说分别在各自领域里得到追溯，但是在一般象征形式之下，它们不再各自分立，这是与我们的“现实原则”相对抗的一个绝对外在的功能原则。

反礼物中礼物的逆反性、献祭中交换的逆反性、死亡中生命的逆反性、变字位游戏中每一个语言价值项的逆反性：所有领域中的逆反性，即循环倒转和终止，都是一种环绕包容形式。它结束了时间、语言、经济交换和积累以及权力的直线性。在我们看来，它表现为终结和死亡形式。它是象征形式，既不神秘也不复杂，但是不可避免。

现实原则碰巧与价值规律的确定阶段相吻合。今天，整个系统都在不确定中飘摇，所有真实都被代码和仿真的超真实所吸收。现在调控社会的

不是现实原则，而是仿真原则。终极物已经消失，现在是模型生成我们。已经没有意识形态这样的东西，只有拟象。要抓住当今系统的霸权和奇观，只能再追溯价值规律和后续拟象的整个谱系——价值的结构革命。必须把政治经济学重新放回这个谱系里，这样它就像第二序列的拟象，只有所谓的“真实”才起作用：意识或无意识中的生产真实性和表意真实性。

资本与政治经济学序列不再对应，它把政治经济学当做仿真模型。商品价值规律的整个机器都被结构价值规律的更大机器所吸收并在其中循环，因而与第三序列仿真联系起来。可以说，政治经济学获得了第二生命：在一种装置框架里完全失去自我决定的能力，但是保留了仿真指涉的有效性。以前的自然价值规律的装置也出现了同样的情况，政治经济学体系和商品规律曾经把它当做想象的指涉（自然）。这就是使用价值，它像幽灵一样居于交换价值的中心。但是随后出现了螺旋式的逆转，交换价值在代码支配的序列中反而成了一种托辞。每一种价值组合都被随后的组合以更高级的仿真手段所采用。每一个价值阶段都将前面的装置看做参照的影子、傀儡或仿真，纳入自己的装置。

革命使一个序列与另一个序列分离，这才是真正的革命。我们进入了第三序列，这里已经不是真实，而是超真实。只有在第三序列，漂浮和不确定的理论和实践才能赶上并击倒超真实。

当前的革命无不以革命前的系统为镜鉴。它们怀旧式地复活真实性的所有形式，换言之，革命带着第二序列的拟象：辩证法、使用价值、生产的明晰性和终极性、对无意识的“解放”或被压抑意义的“解放”，等等。这一切解放作为理想内容，是系统在后续革命中将要吸纳的拟象，作为革命的景象被唤醒。这一切解放只是向一种总体操纵的过渡。在目前随机控制的操作层面上而言，革命是毫无意义的。

与工业机器相对应的是理性、指涉、功能和历史意识。但是非指涉、超指涉、不确定和漂浮的无意识才与代码的偶然性机理相对应。不过，无意识也被插入游戏当中，它为了成为一种操作的拟象，早已放弃了自身的现实原则。无意识就在其心灵现实原则与精神分析学现实原则相混合的地方，像

政治经济学一样成了另一种仿真模型。

控制操作性、发生学代码、随机变异性、不确定性原理，这一切取代了决定论和客观论者的科学，亦即历史和意识的辩证法。甚至批评理论和革命也属于第二序列的仿真，所有确定的过程莫不如此。第三序列的拟象打乱了这一切，想复活辩证的“客观”矛盾之类的东西是毫无用处的，是毫无希望的政治倒退。你不能用终极性打击随机性，不可能用觉悟或辩证的超越击败程序化的弥散，不可能用政治经济学或“革命”抵挡代码。这些旧式武器（包括人和自然的伦理学和形上学、使用价值以及解放指涉等第一序列的武器）已经被更高级的主系统逐渐中性化了。插入或竭力干扰非终极化代码时空的一切都与自身的终极性断裂了、分离了、被吸收了。这就是有名的复原或操纵效应：在每一个层面上循环，再循环。“所有异见必定有一种高于对方的逻辑。”①

那么为了反对第三序列的仿真，必须至少进行同样复杂的游戏吗？有一种比系统本身更随机的颠覆理论和实践吗？被削弱的颠覆与代码序列的关系犹如革命与政治经济学的关系？我们能向 DNA 开战吗？肯定不能用阶级斗争的方法。我们能发明一种逻辑更高的、超出当前的第三序列、超出决定和非决定关系的拟象吗？那样的拟象还是拟象吗？也许只有死亡，死亡的逆反性，是比代码更高的序列。只有象征的无序才能破坏代码。

任何操作接近完美的系统都是在接近自身的死亡。当系统宣布“A 就是A”或“二加二等于四”时，它也就到达了权力的终点，换言之，可能立即遭到颠覆性的彻底嘲弄。这时，只需吹灰之力就能使整个系统坍塌。我们知道，赘言的力量在于增加这种系统申述的副本，从而形成一个完美的回环。

同一性是站不住脚的，它是死亡，因为它未能刻写自己的死亡。封闭的或超稳定的或功能性的或控制的系统，亦复如此，最终都会成为笑料，弹指间遭到颠覆（但不是被长时间的辩证劳动所颠覆），因为这些系统的惯性反作用于系统。即使最完善的系统也会走向自相矛盾的地步，尽管它们成功地诠释着自己的功能原理，比如莱布尼茨的二元上帝。它们竟然因为建构于如此深刻的对立之上而能运作，真是不可思议，比如拜物教；但是这种情

况很容易颠倒过来。它们的脆弱性也因此而暴露出来，并且与它们理想中的坚韧性成正比。即使这些系统以激进的非决定论（意义的丧失）为基础，它们也会再次成为意义的猎物。它们像恐龙一样，被自身的怪相所压倒并很快解体了。

每一种通过自身的逻辑追求总体的完美但因此走向总体的不足、追求天长地久但因此走向彻底灭亡的系统，都会得到这样的下场：投入的所有精力都是为了它们的退场。所以说惟一的策略是**灾难**，绝不是辩证。只能把事物推到极限，一切都在极限上颠倒和坍塌。价值的巅峰强化了矛盾，在凝固的高处，加倍地出现了代码面临着无限逆反的迹象。因此，必须把仿真推到系统允许的范围之外。必须以死亡对死亡，这是激进的赘言。系统自身的逻辑是反对系统的最好武器。精神物理学是反对超真实系统的惟一策略，这是一种“想象求解的科学”。换言之，它是系统在仿真的极限处折回并摧毁自身的一种科学虚构，是以毁灭和死亡的超逻辑表现的一种逆反仿真。死亡总是系统中等待我们的一个**时限**，同时也是**结束**系统本身的一个时限。死亡终究是系统内部的东西，只有一个词可以指称这种终极性，系统的操作逻辑中到处刻写着这种终极性，而激进的反终极性被涂抹了，但是仍然萦绕着系统：这就是死亡，只有它才能在两边展现自身。从弗洛伊德的死本能，就可以看到这种歧义性。它其实并不是歧义。它只是把系统已经实现的完美与缺陷的相近性转译过来而已。

一种彻底的逆反，这是象征的义务。每一个时限最终也**消除自身**，价值在这种消除自身的时限革命中被消除，这是惟一值得与代码的结构暴力相比较的象征暴力。

革命的辩证法与商品和对等性的价值规律相对应。只有不依不饶的死亡的逆反才能回应代码的不确定关系和结构价值规律。绝不能把死亡阐释为主体或身体发生的实际事情，它是一种**形式**，也许是一种社会关系形式，在这种关系中，主体和价值的确定性消失了。逆反的必要性一并结束了确定性和不确定性。它不再把能量投入被调控的对立关系之中，结果加入了力比多或精神分裂症的流体和强度理论。然而，能量的释放是当前系统的

实际形式，是价值的一种策略性漂浮。系统可以连接和断开，释放的所有能量最后都将回到系统，因为能量和强度概念是由系统产生的。资本是一种能量很强的系统，因此它不可能把力比多经济学与系统的经济学（即价值的经济学）区分开来（利奥塔）。不可能把资本主义的精神与革命的精神区分开来（德勒兹）。因为系统是主人，就像上帝，所以它能集聚或散发能量。它不能逆反（但也不能逃避逆反）。价值过程是不可逆反的。因此对于系统而言，只有逆反性才是致命的，能量的释放或漂浮做不到这一点。这就是象征"交换"一词的确切意义。②

实际上，我们已经无立锥之地。剩下的只有理论暴力。思索死亡的惟一方法是使所有假说具有激进性，甚至代码和象征也成了仿真的对象。那么，总可以把它们一个一个地从话语中撤出来。

价值的结构革命

索绪尔从两个角度考察语言项的交换，他把语言项比作货币，可以把一张货币置于货币系统里所有项的关系当中，也可以交换具有某种价值的实际物品。索绪尔正是从前一角度考虑，越来越保留"价值"一词：系统各项之间的相对性，是由整个系统内部的对立关系项组成的；它与另一种可能的价值定义相对立，即每一项与其指称物、每一个能指与所指相关联，正如每一个货币单位都有它据以交换的某种东西。第一种关系类型与语言的结构情形相对应，第二种与语言的功能方面相对应。两个方面迥然有别，但是互为关节，就是说它们一起作用，互相谐和。这也是关于语言符号组合的一种"古典"看法，认为指称功能总是语言结构运作的目标，而且可以与商品的价值规律相类比。与这个"古典的"表意阶段完全对应的是马克思所称的物质生产中的价值机制。使用价值是交换价值系统的地平线和终点，使用价值限定商品消费的具体运作（与符号的指称现象相对应的过程）；而交换价值指的是所有商品在对等法则之下的相互可交换性（与符号的结构组织相对应）。使用价值和交换价值的辩证组合贯穿于马克思的分析当中，说明了一

种受政治经济学调控的理性的生产组合。

一场革命结束了这种"古典的"价值经济学,它使价值跨越商品形式,延展为最激进的形式。

在这场革命中,曾经被认为永远谐和的价值的两个方面好像被自然法则拆离了;**所指价值被消除,为价值的结构作用提供了方便**。就是说,结构方面获得了自主性,指涉方面被排除在外,前者建立在后者的尸骨上。生产、表意、影响、实质、历史等指涉乃至赋予符号以某种有用的分量,亦即符号形式所代表的整个"真实"内容,已经荡然无存。这一切又被价值的另一个阶段所跨越,那就是总体相对性、普遍替换性和撮合仿真性的阶段。仿真的意思是,符号只进行内部交换,不会与真实相互作用(这是符号平稳操作的条件)。符号获得了解放,从它曾经可能指称某事某物的"陈旧"义务中解脱出来,最终获得了进行结构和撮合游戏的自由,游戏接替了以前的确定对等功能。

在劳动力和生产过程的层面上也发生了类似的事情,所有的终极内容均被剔除,只让生产发挥一种代码或编码功能,例如让货币符号躲在无限的投机活动之中,不再指涉任何真实之物,甚至不再指涉一种金本位。我们确实在见证一种绝对的自由:绝情、绝义、绝幻想。曾经把符号捆绑在真实之上的东西也许就是某种魔术,某种魔幻的义务感。但是资本已经把符号从这种"素朴状态"中解放出来,使之进入纯粹的流通。

货币和符号是悬浮的,需要和生产目标是悬浮的,劳动本身也是悬浮的,马克思和索绪尔绝没有想到会出现这样的不确定性,没有想到所有条件都能互相替换,没有想到伴随而来的是如此泛滥的投机行为和通胀现象。他们的著作是在符号与真实互相辩证的黄金时代以及资本和价值的古典时期写成的。辩证关系早已解体,在这种奇异的价值自律化的打击之下,真实已经死亡。确定关系已经死亡,非确定论主宰了一切。我们已经见证了生产真实性的真正终结,符号的真实指涉的终结。

如果仅仅是交换价值比使用价值重要(或语言的结构方面重于功能方面)的问题,那么马克思和索绪尔已经指出了这一点。马克思几乎将使用价

值看做纯粹简单的中介或缺席的交换价值，而且他的整个分析都是以作为交换价值系统核心的对等原则为基础的。但是如果系统的核心是**对等性**，球形系统就是**不确定的**(而在生产方式中,必定要有某种辩证的确定关系和终极性)。另一方面,当前系统也以不确定性为基础,受不确定性的推动,受所有确定关系的死亡的纠缠。

为了说明价值规律发生的结构革命,我用了"符号的政治经济学"--词,但只是暂用一下,因为:

第一,这仍然是一个政治经济学的问题吗?是的,因为它仍然关注价值和价值规律。但是发生了根本的变异,深刻地影响了政治经济学——它的内容已经转换,甚至已经剔除,"政治经济学"只是一个纯粹暗示性的术语,更着重**政治**一词,因为它关心的是摧毁价值调控的社会关系。不过,它本来就不是纯经济学的问题。

第二，甚至符号也是一个暗示性的术语。由于价值的结构规律影响表意所牵涉的一切,所以它不是表现为一般符号的形式,而是表现为代码的某种组织形式，要知道代码并不组织所有符号。商品的价值规律并不意味着物质生产在某个特定时刻决定某种结构。反过来说，价值的结构规律也并不表明符号的优越性。就前一种情况而言，马克思在商品的阴影里看到一种幻象;就后一种情况而言,索绪尔在语言符号的阴影里看到一种幻象。我们必须打碎这样的幻象。商品价值规律是一种对等规律，它在每一个领域里发挥功能,当能指和所指对等并使所指内容进行调控之下的交换时,它可以指符号的组合(另一种对应的样式,能指的直线性,生产时间既是线性的,也是累积的)。

这种古典的价值观在所有领域(语言、生产等)发挥功能,但是各种功能都根据指涉领域的不同而互相分离。

而价值的结构规律则指各个领域及其特定内容之间的不确定关系（结果是符号的确定界域向代码的不确定性过渡)。仅仅说生产领域和符号领域交换各自的内容,是不够的。它们实实在在地消失了,失去了它们的特定性,一并失去了它们的确定性。价值的形式取得了优势,这是一种消除确定

关系和生产的更一般的组织形式。

“符号的政治经济学”这个概念仍然表示商品价值规律及其真实性在符号层面上扩展的结果。而价值的结构组合极为简单地结束了生产系统和政治经济学，也结束了再现系统和符号系统。这一切与代码一起迁入仿真王国。但是已经没有任何真正意义上的符号的“古典”经济学或政治经济学，它们进入第二生命，成了一种幻影式的劝阻原则。

这是劳动的终结，生产的终结，政治经济学的终结。

这是能指—所指辩证关系的终结，是知识和意义积累的终结，是累加话语的线性语段的终结。同时也是使用价值—交换价值辩证关系的终结，是社会积累和生产可能性的终结，是话语和商品的线性维度的终结，是古典符号时代的终结，是生产时代的终结。

终结这一切的并不是革命，而是资本本身。资本通过生产方式消除了社会的确定关系，用价值的结构形式代替了商品形式。资本决定了系统的当前策略。

这种历史和社会的嬗变表现在所有领域。曾经矛盾或辩证对立的各项现在可以互相转换，于是仿真时代全面开始了。到处都是“拟象的创世纪”：时尚中的美丑可以交换，媒体中的真假可以交换，物品的有用与无用可以交换，所有意义层面上的自然与文化可以交换。所有伟大的人文主义价值准则、所有道德、审美和实践判断的文明价值观，都在我们的形象和符号系统中不见踪影。这是代码主宰一切的典型结果，它在所有问题上都以中性化和无功利原则为基础。[③]这是普遍的资本妓院，但不是妓女的妓院，而是替代和交换的妓院。

这个过程已经在文化、艺术、政治乃至性观念（在标为“上层建筑”的领域里）中存在了很长时间，今天波及经济本身，即所谓的“基础”领域。这里的主宰者仍然是不确定性。当然，如果经济领域内存在着确定关系，就不可能把经济设想成一种决定的动因。

因为历史的确定关系已经围绕经济进行了长达两个世纪的阐发，所以我们现在必须首先抓住代码的喷发。

生产的终结

我们面临着生产的终结。在西方，生产正好与关于商品价值规律的表述同步，即与政治经济学同时亮相。此前不**生产**任何东西，严格地讲，一切都从某个动因施与的（上帝的）恩惠或（自然的）好处中**衍生**而来，这个动因也可以拒绝施与。价值是从神的统治或自然品质里（现在回头看去，它们是一回事）释放出来的。直到18世纪，重农主义者仍然认为劳动和土地是循环的，劳动没有特定的价值。我们可以对是否实际存在着价值的**规律**提出质疑，因为它是**分发出来**的，并没有经过理性的表达。它的形式并没有分离出来，而是与某种不可穷尽的实质紧紧结合在一起。如果有一种规律，那它是价值的**自然**规律，而不是市场规律。

价值一旦被生产，价值指涉一旦成为劳动，价值规律一旦成为所有劳动的一般对等关系，这个自然分配或分发财富的系统就立即发生了难以承受的巨变。价值被指派给人类劳动（社会劳动）的明确而理性的功能。它是可以度量的，结果发现了剩余价值。

政治经济学批判把社会生产和生产方式当做指涉的起点。在分析劳动力这一特殊商品时，生产概念使我们得以抽出一些**剩余**（价值），是它调控着资本的理性动力，也调控着革命的理性动力。

今天，一切都再次发生了变化。生产、商品、形式、劳动力、对等性和剩余价值，它们曾经组合成一个量化的、物质的和可以度量的构型，但是这个构型现在已经无所关涉。生产力曾经是与生产关系相对立的指涉，但这时已经根本不是一种指涉，而是一种社会财富了。生产的某个方面仍然支撑着一种称为资本的社会形式和称为马克思主义的对这种社会形式的内在批判。革命的需要是以摧毁**商品**的价值规律为基础的。

我们从商品的价值规律走到商品的结构规律，并且与叫做生产的社会形式的被削弱过程同步。那么我们还处于资本主义方式之下吗？我们可能处于超资本主义方式或某个迥然不同的阶段。资本形式与一般价值规律相

联系,抑或它的价值形式是限定的?(我们也许已经实际上处于社会主义方式?在结构价值规律的符号之下发生的这种资本变形也许就是它的社会主义结局?嘿!)如果资本的生死是由商品的价值规律决定的,如果革命依赖生产方式,那么我们既没有资本也没有革命。如果革命意味着把人类从社会和类的生产中解放出来,那就再不会看到任何革命了,因为已经没有生产。反之,如果资本是一种支配方式,那么我们仍然没有走出生产,因为商品结构规律是社会支配关系的最纯粹而又最难懂的形式,就像没有指涉的统治阶级的剩余价值,或者像没有暴力的权力关系。它完全被我们周围的符号吸收了,不留任何血迹。代码的功能主宰了一切,资本最终获得了纯粹的话语形式,超越了工业的特定用语,超越了市场和金融的特定用语,超越了左右着"生产"阶段的阶级特定用语。一种象征的暴力刻写在所有符号上,包括革命的符号。

价值的结构革命消除了"革命"的基础。指涉的丧失首先对革命的指涉造成了致命的冲击,在生产的所有社会实质中、在劳动力的所有真实性里,已经看不到政治变革的当然性。这是因为劳动不再是一种力。它已经成了符号当中的一个符号,像其他符号一样被生产和消费。它可以根据严格对等的原则与非劳动和休闲交换,与日常生活中的其他各个部分替换。劳动不再存在任何"异化"问题,不再是生产特定社会关系的特定历史"实践"的场地。它像大部分实践一样,只是一组被描述的操作。它进入了一般的生活方式,换言之,它被符号所包容。劳动甚至不再是受苦的事情,不再是历史上曾经以颠倒的方式许诺最终解放的卖身。(或者像利奥塔说的那样,劳动曾经是满足工人的手段,是无法压抑的欲望在毫无价值的条件下和资本规则的范围内的实现。)这一切不再是真实的。符号形式已经占有了劳动,掏空了所有历史的和力比多的意义,把它吸纳进自己的再生产过程之中:符号的功能就是在它的空洞指涉后面成倍地繁衍。劳动曾经能够指称以累积财富为社会目的的社会生产的真实性,尽管它受到资本和剩余价值的剥削。那时,劳动仍然保留着某些使用价值,可以服务于资本的扩大再生产及其最终的毁灭。不管如何,它毕竟还具有终极性。即使一个工人被纯粹而简单的

自身劳动力的再生产所吸收，仍然不能说劳动是一种毫无意义的重复体验。劳动通过自身的一无所有，用商品形式对社会进行革命，商品形式的潜力总是超过纯粹而简单的价值再生产。

今天，劳动已经不能生产，它只能不断地**向劳动摊派生产**，这已经成了一个不知道自己是否想生产的社会的基本习性。已经不存在生产的神话，已经没有生产的内容。国民生产总值仅仅讲述一种空洞的统计数字的增长，账面符号的膨胀无法提供一种集体意志的幻想。增长的气数已尽，因为生产的气数已尽；生产是增长的最终和最高标尺，但是现在却随着数字一起膨胀，没有人再相信它。仍然有必要、甚至更需要把劳动再生产为社会地位、习惯反应、道德、共识、调控以及现实原则。但是劳动现在已经成了**代码**的现实原则：成了横亘整个社会的**劳动符号的仪式**；无论它是否仍然生产，都是如此，因为它仍然再生产。通过仪式和符号进行的社会化远比投入生产能量实现的社会化有效。因为它既不要求你生产，也不要求你尽力超越自己（这一古典的伦理观念受到了怀疑），只要求你社会化。只要求你根据结构定义获得价值，结构项在相互关系中呈现出**社会**意义。只要求你在一般生产脚本里发挥一个符号的功能；劳动和生产现在也只具有符号的功能，它们是可以与非劳动、消费和交际等互相交换的结构项。劳动作为贯穿于其他符号网络的一种多项的、不断的和螺旋式的关系，掏空了自身的能量和实质，重新呈现为一种社会仿真模型，把政治经济学的所有其他范畴带进充满任意性的代码王国。

在传统的劳动过程中，有一种熟识感和亲近感，但是在这种新情况下，莫名其妙地突然开始了一种第二生命，把你与以前的生活远远隔开。以前至少熟悉剥削的具体性和劳动的强暴社会性。今天，一切都变了，这不是由于经常遭到谴责的劳动**过程**是抽象化的**操作**，而是由于每一个劳动符号进入**操作**领域之后，成了一个漂浮的变量，而且充满对以前生活的想象。

方式被作为一个自律的生产单位超越之后（超越了**方**式的内部冲突、矛盾和革命），一定会重新出现生产的**代码**。这是它现在采取的形式，以"唯物主义"观点看，历史始终把生产尊奉为实际社会发展的合法原则。（对马克

思而言，艺术、宗教、法律等没有单独的历史，只有生产才有历史，或者说生产就是历史，是历史的依据。劳动和生产不可思议地被视为一种历史原因和物种的实现范式。）

当我们总结关于生产自律性的宗教表述时，可以看到这一切可能是在晚近时期才被制作出来的（这里是在戏剧制作和脚本的意义上而言的），其目的与生产所分泌出来的那种内部终极性（比如革命）迥然不同。

如果把生产当做一种代码来分析，就要超越机器、工业、劳动时间、产品、工资、货币以及那些更为形式性但更"客观的"东西，如剩余价值、市场、资本等，这样才能认同游戏规则，摧毁资本决定关系中的逻辑联系。

劳　动

劳动力不是一种力，而是一个定义，一个公理，它在劳动过程中的"真正"功能、它的"使用价值"完全是该定义在代码操作中的加倍繁殖。它的暴力本来只停留在符号层面，而不是能量层面。资本的**机制**（而不是它的规律）是在剩余价值上运作的，也就是在工资和劳动力之间的差异上运作的。即使两者是对等的，即消除了剩余价值，即使取消了工资（劳动力的售价），人类仍然会以这一公理为标记，用生产的这一归宿为标记，用标志着他们的性别特征的这种劳动圣事为标记。不，劳动者不再是一个人，不是男人，不是女人，它有自己的性别，它以这种赋予它以目的的劳动力为标记，正如女人的标记是她们的性征或黑人的标记是他们的肤色——这些都是符号，符号而已。

我们必须把生产**方式**的特定派生物与生产**代码**的派生物区分开来。劳动力在成为商品价值规律中的一个要素之前，首先是一种社会地位，是顺应某种代码的一个结构。它在成为使用价值和交换价值之前，已经像商品一样，是自然之可征用性的一个符号。这就是生产定义的依据，是我们的文化而非其他文化的根本原则。商品底下的这一信息比量化的对等性更为根本：把自然（和人）从不确定性中抽取出来，使之从属于价值的确定关系。这

就是我们所体验的推土机的强大建设力量，公路和“基础设施”的威力。生产时代的文明化威力并非使每一寸土地都具有生产力的那种威力，而是通过生产探问一切的威力，它甚至不希望丰裕的财富。生产是为了标记、为了再生产有标记的人而生产的。今天的生产如果不是这种代码的恐怖行为，又是什么？我们对这一点看得越来越清楚，正如工业时代早期的人们把机器看做他们的死敌，看做毁灭者，只是后来才做起关于生产的历史辩证法的崇高梦想。路德运动风起云涌，生产工具遭到了野蛮的攻击(生产力大都回头依靠自身)，捣毁和破坏运动四处蔓延，这一切都证明了生产环节的脆弱性。如果机器是生产手段或它们的未来使用价值还未明朗，那么捣毁机器就是一种偏差行为。但是如果生产的目的已经坍塌，那么生产的手段也会坍塌。机器是为了真实目的而出现的，它们立刻直接显示出资本以死亡求生存的社会关系。因此捣毁机器不会遇到任何反对。

当我们说劳动是一个符号时，指的不是与某些特定工作相联系的那种荣耀感，不是把阿尔及利亚移民提升于他的部族群体之上的那种工资劳动，也不是摩洛哥男孩梦想在西姆卡公司找到的那种工作；这些符号的作用方式与妇女在当今社会的表意作用是相似的。在当今的脚本里，劳动不再是这种指涉意义上的符号的功能。特殊类型的劳动，乃至一般劳动，不再有自身特定的意义。在当今的劳动系统里，所有的岗位都是可以互换的。已经不存在“各得其所”的问题，这是科学理想主义时代的生产箴言。已经没有可以互相交换但在确定的劳动过程中不可或缺的个体。劳动过程本身变得可以互相交换，成了一种流动的、多价的、间歇性的社会化系统，漠视任何目的性，甚至漠视对“劳动”一词的古典理解。它的惟一功能是把每一个个体置于没有交汇的社会网络之中，也许只有这个功能母体的核心是例外。这是一个把个体置于同一境地的冷漠的模型，或者说是根据某种不确定的撮合方式把个体联系起来的激进的语段。

工作(以及休闲形式的工作)侵入了生活的方方面面，这是一种根本的压抑、控制和固定时空里的永久性工作，它所依从的是一种无处不在的代码。人们在任何时候都必须**定编定岗**：定在学校里，定在工厂里，定在海滩

上或定在电视机前，或定在重新培训之中，这也是永久的普遍的流动。但这种劳动形式不再是原来意义上的生产劳动，它现在纯粹是社会的镜子，社会的想象之物，奇幻的社会现实原则。

当前所有关注劳动的策略都倾向于增加就业岗位、灵活的工作时间、流动性、再培训、继续教育、自主权、工人合作管理控制以及劳动过程的非集中化，包括乌托邦式的加利福尼亚计算机化家庭作业。你不再被野蛮地从日常生活中拉走，交给机器。相反，你是完整的：孩子、习惯、人际关系、无意识本能，甚至可以抛开工作。你肯定会在其中找到自己的位置，找到一份个人化的工作，否则有一份根据你的个人数据计算出来的社会福利救济金。④总之，不会让你孤立无援。重要的是每个人都必须是网络上的一个接头，一个小小的接头。这只是一个关系项，当然不会发出任何呼喊，所谓关系项是在整个语言结构网的意义上而言的，关系项就是语言项。职业选择、为每个人制定的理想的职业习惯是千篇一律的，社会化系统已经确立。劳动力不再被粗暴地买卖，而是被指称，被市场化，被商品化。生产加入了符号的消费系统。

第一个分析阶段将消费领域理解为生产力领域的扩展。现在我们必须做相反的事情。必须把生产、劳动和生产力理解为消费领域里的闲适成分，“消费”成了普遍的公理，代码化的符号交换，普遍的生活方式。于是知识、技能和态度、(维莱说：“干吗不把员工的态度看做老板可以利用的资源之一呢？”⑤)性、身体和想像力(维莱说：“只有想像力仍然与快乐联系在一起，而心灵机器已经从属于弗洛伊德的现实原则。我们必须制止这种浪费。让想像力实际化，成为一种生产力，让它自己投入。”)以及无意识和革命等，所有这一切都在“投入”或被吸纳进价值领域之中，但这种价值不是可以计算的市场价值。劳动力不是为了生产而被招募来的，而是作为一个操作变量被征用、指派和传唤的。它已经不是生产力，而是成了代码手中的棋子，必须遵守同样的游戏规则。生产的公理仍然经常把一切都简化为**因素**，而代码的公理则把一切都简化为**变量**。前者产生力量的等式和验算，后者产生流畅而随意的撮合，这是中性化的联系，而不是合并。

仿真的三个序列

仿真的三个序列与价值规律的嬗变相对应，自文艺复兴时期以来，依次递进：(1) **仿造**是从文艺复兴到工业革命的“古典”时期的主要方式。(2) **生产**是工业时代的主要方式。(3) **仿真**是被代码主宰的目前历史阶段的主要方式。

第一序列的拟象遵循自然价值规律，第二序列的拟象遵循商品价值规律，第三序列的拟象遵循结构价值规律。

拉毛粉饰天使

仿造(以及时尚)问题是文艺复兴时期随着封建秩序的解体和符号差别层面上出现的公开竞争而产生的。在种姓等级森严的社会里，没有时尚，没有社会流动，只有社会分发。在这样的社会里，符号受到禁令保护，确保它们绝对明晰，一个符号清清楚楚地指涉一种（特殊的）境况和一个级别地位。仪式中不能掺杂虚假，否则是故意蒙骗和亵渎，但正是这些范畴把混淆符号的行为判定为破坏事物秩序罪。如果有人开始留恋并且——尤其是近来——想恢复那个“象征秩序”的话，最好还是丢掉幻想吧。那种秩序确实存在过，但它是为野蛮的等级制度而存在的；符号的透明性与等级制度的残酷性是互相扶持的。

种姓社会无论是封建的还是远古的，都是残酷的社会，符号的数量和规模都受到限制。每一个符号都有充分的禁忌价值，是种姓或个人之间的互惠义务，所以它们不是任意的。只有当符号不再以一种不可侵犯的互惠性把两个人连接在一起，只有当符号在表意时开始指涉破除了迷障的所指世界时，才会出现符号的任意性。符号是现实世界的共同命名者，不需要任何人为它承担特殊的义务。

随着捆绑式符号的结束，被解放的符号开始登场，所有阶级最终获得了

参与的权力。竞争性的民主制度接替了限于特定等级地位的符号的内部通婚。随着显贵的符号价值从一个阶级向另一个阶级过渡，我们一下子进入了仿造的世界，从禁止自由生产的有限的符号序列过渡到按照需求繁殖符号的时代。符号繁殖不再与限制流通的捆绑式符号发生任何联系。它是仿造的赝品，但它并非仿造“原物”，而是扩展一种清晰性依赖于种种约束关系的物质。种种差别不复存在（只有竞争），所有的障碍已经清除，然而无处不在的现代符号仿拟的是一种必然性，似乎它与世界的关联是确定的。现代符号梦想在它前而曾经有符号，而且在指涉现实时，强烈希望重新发现某种具有约束力的义务。但是它只发现了**理性**：一种被指涉的理性，它所依赖的是真实或“自然”。然而，这种像救命索一样的指称只不过是象征义务的拟象而已。它只生产一些中性的价值，它们只是在一个客观的世界里互相交换。至此，符号经历了与工作相同的命运。“自由的”劳动者只是自由地生产对等性，“获得解放的”自由符号只是自由地生产对等的所指。

因此，现代符号是在某种“自然”的拟象里发现了自身的价值。“自然的”问题框架、表象与真实的形上学，成了文艺复兴以来资产阶级的典型主题，反映了资产阶级的符号，反映了古典的符号。时至今日，已经发生了无数旨在击碎这种构型的革命，比如生产革命，符号不再指涉自然，而是仅仅指涉商品价值规律之下的交换规律，当然不免对自然指涉充满留恋之情（我们后面会讨论这些问题，因为它们是第二序列的仿真）。

所以说，从文艺复兴开始，虚假与自然并生……

工业拟象

工业革命产生了一代全新的符号和物品。这些符号没有种姓传统，根本不知道地位的约束为何物。它们无需被仿冒，因为它们是在一个巨大的规模上被生产的。这些符号不存在独特性和本源问题，技术是它们的本源。它们除了是工业拟象之外，没有别的意义。

这就是系列现象，换言之，完全可能有两个或 n 个同一物。它们之间的

关系不是原物与赝品的关系，也不是原物的类比或反映，而是一种等同关系，无差异关系。系列中的物品被无限地转换成对方的拟象，生产物品的人亦复如此。只有消灭原物指涉，才会出现普遍的对等法则，就是说，**生产才可能**进行。

但是生产分析开始步履维艰，因为它已经无法把生产读解为一个原创过程，即位于其他所有过程之源头的过程。事实上，它成了一个逆反过程，重新吸收了所有原初的存在，进入同一性的存在系列。生产和劳动一直被视为潜能和力量，被视为历史的过程和物种的活动。这是现代的能量一经济神话。但是应该问，生产难道没有作为一个**特殊阶段**介入**符号序列**？它难道不仅仅是拟象谱系中的一段插曲吗？由于技术，无穷系列的具有潜在同一性的存在（符号—物品）被生产出来。

在技术、工业和经济作用下释放的虚假能量无法掩盖的事实是，生产的最终目的是为这种无限繁殖建立条件。生产肯定会逐渐形成对"自然"序列的挑战，但它仍然是"第二序列"的拟象，是对如何主宰世界这一问题的非常虚弱的想象性解决。系列和技术的再生产时代与仿冒、仿制、模仿时代、与面具和化装戏剧时代相联系，它的范围还不是很大（而下一个仿真时代的范围，即第三序列，就比它大得多）。

瓦尔特·本雅明第一个揭示了这种再生产原则隐含的意义。他指出，再生产吸收了生产过程并改变了生产的目的、产品的地位和生产者。他是在艺术、电视和摄影领域确立这一观点的……但是我们知道，今天的所有生产都回到了这些领域。正是在时尚、媒体、广告业、信息通讯网络等再生产层面上。换言之，正是在拟象和代码的领域之内，才得到整个资本过程的统一性。本雅明（和后来的麦克卢安）不是把技术看做"生产力"，而是看做中介，看做生成新意义的原则和形式。任何物品都可以再生产，比如复制，仅仅这一事实就已经是一场革命了……两个产品的社会必要劳动是对等的，但是从长远来看，更重要的是同一物品的系列重复（这种物品对于作为劳动力的个体来说是等同的）。作为中介的技术结束了产品（它的使用价值）的"启示"，而且结束了劳动力本身，马克思曾经想使劳动力成为生产的革命启

示。但是本雅明和麦克卢安认为,真正的启示是在再生产本身,而那种再生产却没有意义,它的社会终极性在系列性中丧失了。拟象跨过了历史。

而且，系列生产的阶段是短暂的。自从死劳动开始支配活劳动，或者说,自从原始积累终结以来,系列生产一直让模型领先。这是起源与终极的逆反，因为所有的形式从它们不再被机械地复制的那一刻起．就都改变了，应该设想它们从某个称为模型的生成核心向外辐射。这样我们就发现自己置身于第三序列的拟象当中。第一序列中对原物的仿冒和第二序列中的纯粹系列都因为模型的出现而消失了,根据差异调节原则,所有的形式都从模型派生而来。只有忠实于模型,才能生成和表达意义。所有功能都没有终极目的,但都以模型为起点,模型“指涉的能指”,就像前面的终极性,只提供可信的结果。这就是现代意义上的仿真,工业化只是它的初级形式。最后,调控的作用比系列的可复制性更为根本，鲜明的对立比量化的对等更为重要。关系项的替换潜力先于对等法则,结构价值规律取代了商品价值规律。在技术或经济中寻找代码的秘密是毫无用处的，必须将工业生产的可能性追溯到代码和拟象的创世纪时代。仿冒序列已经被系列生产所俘获（通常说,艺术被一种“机械性”完全征服),生产序列也遭到操作仿真的削弱……

代码的形上学

数学家莱布尼茨在神秘而优美的零和一的二元系统里看出了创世形象。他觉得最高存在的统一性通过二元功能在虚无中操作，足以从虚无中制造万物。

马什尔·麦克卢安(Marshall McLuhan)

人类建构的巨大拟象始于自然法则的世界,中经力量和张力的世界,现在进入了结构和二元对立的世界。经过了存在和表象的形上学之后，又经过了能量和确定关系的形上学，现在是不确定性和代码的形上学。自动控制、模型生成、差异调节、反馈、问答测试:这就是新的操作组合(工业幻码只

是操作的结果)。数码化是它的形而上原则(莱布尼茨的上帝),DNA 是它的预言者。事实上,最完备的"拟象创世纪"形式就是遗传代码。在指涉和终极性愈益被消除、相似性和指称现象愈益丧失的极限,我们看到了数码化和程序化的符号,它的"价值"完全是处于其他信号(信息/测试中的"位元")界面上的权宜之物,具有微分子指令和控制代码的结构。

从这个层面看,符号问题和它们的合理归宿、符号的**真实性**和**想象性**、符号的压抑性和逆反性、符号所延展的幻觉、符号所遮掩的东西或它们的对应表意,这一切都已经不再是问题。我们已经触及过第一序列的符号,引起复杂而丰富的幻想,知道它们如何与机器一起被转换成粗野、呆板、重复的工业符号:没有回音、讲究效率和操作结果。然而,代码化信号的进化更为彻底,因为从某种意义上说,它像在"生物"躯体的底部埋藏了若干光年的程序母体,如果没有阐释,是不可能读懂的:在那些小小的黑箱里发酵着所有的指令和回应。

这肯定意味着再现式戏剧的终结,亦即符号空间、符号冲突以及沉默的终结。这一切被代码的黑箱所取代,这是向我们辐射的一个分子信号发射器。我们身上写满了问答测试的内容,就像把程序刻写在我们的细胞里。身体细胞、电子细胞、党派细胞、微生物细胞:我们总是守望着最微小而不可分的元素,代码赋予它以有机综合性。但代码本身只是一个遗传的生成性细胞,大量界面产生出所有的问题和可能的答案。问题(对数据处理和信息系统的刺激物)没有终极性,只会得到程序化的回答,就是说那些答案具有不可改变的遗传性,或者说只有无限小的偶然差异。这是一个前所未有的线性和一维空间,是一个无限地生成同一信号的细胞空间,就像因孤独和重复而发疯的囚犯勾画的时间记号。这是遗传代码,一个不变的辐射盘,我们只是它的阐释细胞。符号的光环和表意本身的光环与确定关系的可能性一并分解了,一切都在刻写和解码过程中被分解了。

这就是当前的策略模式。它代替了以前的意识形态模式、政治经济学,重新出现于雅克·莫诺(Jaques Monod)《偶然和必然》里的严格的科学符号之下。辩证的进化已经结束。现在调控生活的目的性原则是遗传代码的断

裂不确定性。结论里已经没有终极性,没有终结,没有确定关系。终极已经提前确立,刻写在代码里。可以说,真的是一切都变了。终结系统让位于分子的游戏,正如所指序列曾经让位于可以任意替换的无穷小能指的游戏。自然和"生物性"总是被诉求的对象,其实那是幻想中的自然性。形上学不再为本源或实质授权,它现在给代码授权。代码必须有一个"客观的"座位。一个比分子和遗传学更高级的座位吗?莫诺是研究这种分子超越性的严肃的神学家,埃德加·莫兰是他的热情助手。他们都把等同于权力真实性的代码的幽灵与一种分子唯心主义结合起来。

换言之,有人情不自禁地想把世界重新统一在单一原则之下。在反宗教改革运动期间,耶稣会会员尊奉同质性,现在的遗传代码以莱布尼茨的二元神性为前身。生物化学的实质体现了受一种遗传代码或规划一设计一预算法的微分子微积分调控的理想的社会秩序,这个系统通过操作集成模型向社会躯体辐射。按照莫诺的说法,技术控制论展示了"自然哲学"……

系统在再生产过程中结束了自身起源和它在发展过程中分泌的指涉价值的神话。系统消除了关于自身基础的神话,也消除了自身的内部矛盾(不再有"现实",也不再有挑战它的指符);但它同时也与自己的神学神话决裂了,与革命本身决裂了。革命总是坚持人的物种所指的胜利,坚持人的原创潜能。如果资本(为了遗传的人)把物种的人本身也抹去了,结果会怎样?革命的黄金时代也是资本的时代,那时仍然流通着起源和终结的神话。不无反讽的是,对资本的主要威胁来自它一开始就表现出的神话般的理性要求。但是当它的事实操作使这些神话短路并削弱了理性话语之后,它就成了自己的神话,或者说成了今天的这种不确定的随意机器,某种可以与遗传社会代码相比的东西,资本消除了确定的逆反机会。这是今日资本的基本暴力。此后还要看这种操作性是不是一种神话,DNA 本身是不是一种神话……

以遗传代码为模型的调控不是只限于实验室结果和生物理论家们的赞美。普通生活最无味的方面被置人这些模型。数码化就在我们当中,它捕猎现代社会的信息和符号,其最具体的形式是测试:问答测试,刺激一反应测

试。在受控制的连续询问程序中,在将被解码的判断和最后通牒的程序中,内容被中性化了;这些程序已经不再在遗传代码里寻找起源,而是同样的策略性不确定过程的一部分。意义的循环被缩减成无限小的能量/信息、位元、问/答等单位,回到它们的起点,仅仅描述同一模型的重新实际化情形。这等同于所指、即时的时尚判断、广告、媒体信息的中性化。它存在于供给吞没需求、问题吃掉答案或以可解的形式吸收和吐出答案或干脆捏造并提前说出答案的所有地方。我们到处发现同样的"脚本":"试验和错误"的脚本(实验室试验中的豚鼠的脚本),这种脚本给你一些"选择范围",到处都在使用多项选择测试("测试一下你的个性")。这测试是一种根本的社会控制形式,对实践和反应进行无限的分割。

我们以一种**公民投票**的方式生活着,这恰恰是因为已经没有更多的指涉。所有的符号和信息(包括"功能"型的物品以及时尚特征、电视传播信息、民意调查和选举咨询)都以问/答形式摆在我们面前。社会传播系统已经从复杂的语言句法结构发展到二元信号系统的探测,成了一种永久的测试。但是我们知道,测试和公民投票是完美的仿真形式。回答受到提问的诱导,也就是说答案是事先设计和指派的,所以公民投票确实是一种最后通牒。问题是单方面的,不再具有本来的询问性,它直接强加一种瞬间完成循环的意义。每个信息都是判断,就像民意调查公布的统计判断。对传播过程的两极间距(亦即矛盾)的仿真就像符号的现实效果一样,只是一种策略幻觉……"现实"已经被分解为简单的元素并被重新组合为受到调控的对立的脚本……

资本似乎经过了从有限公开竞争到完全垄断的历史运动,民主制度经过了从多党制到两党制最后到一党制的运动。实际并非如此。无论有限竞争还是当代的两极竞争,都是垄断制度在策略上分一为二的结果。两极竞争在所有领域都是垄断的最高阶段。打破市场垄断(国家干预、反托拉斯法等)的并不是政治意志,而是由于每个单一系统如果想生存下去,就必须发展出**二元调控**系统。这一事实绝不会改变垄断的本质,相反,只有懂得如何把自身分散为等同变体的权力,才是绝对的权力,就是说,它必须懂得通过

加一倍使自身翻两番。洗涤剂的品牌与“和平共处”的原则莫不如此。要控制宇宙，就需要两个超级大国；如果只有一个帝国，它会被自己压垮的。恐怖的均衡力在于它能从策略上调控将被确立的对立面，因为策略是真正结构性的，而不是原子性的。这种受到调控的对立可以分解为更复杂的脚本，但母本仍然是二元的。似乎从现在起，我们不仅要对付二元性或公开的竞争，而且要对付若干同时存在的对立。

从最微小的分离单位(问/答粒子)到主宰经济、政治和全球共存格局的宏观层面，这个母体并没有变化，它仍然是 0/1 二元扫描，这是当代系统的一种超稳定或体内平衡形式。支配我们的是仿真处理节。可以把这些仿真组织成不稳定的变量游戏，也能以多价的或赘述的方式进行，但是不会威胁到两极性的中心原则：数码化确实是仿真的神圣形式……

纽约的世界贸易组织为什么有两座塔?

仿真的超真实性

以上描述力图界定数码空间、代码磁场以及两极化、辐射、引力模型和不间断的微粒分离单位之流(问/答细胞是一种表意的自动控制原子)。现在应该度量这个控制领域与传统的压抑空间之间的差异。传统的压抑空间是一种警察空间，仍然与表意暴力相对应……

极权主义或官僚集权是自商品价值规律存在以来就有的一种安排。对等系统实际上强加了一种普遍对等形式，导致了全球集权化。它那古旧的理性原则与仿真意义形成截然分明的对照。仿真并不分泌某种单一的普遍对等，而是由起着监督作用的模型向外辐射。普遍对等被鲜明的对立所取代。代码的分离作用代替了中心的召唤作用。游说代替了最后通牒。俯首帖耳的被动性发展成直接建立在主体的“积极回应”、卷入和“顽皮的”参与等基础上的模型，最后发展为由不停的自发回应、欢快的反馈以及辐射接触等组成的一种总体环境模型。按照尼古拉·肖弗尔(Nicholas Schoffer)的说法，这是“一般环境的具体化”，是参与的盛会，其中有大数量、刺激物、微型

测试、无限可分的问答节点，而磁铁的拱顶上是一些被代码照亮的模型。事实上，在这个空间—动力舞台提供的技术—光—磁总体空间里，滋生着一种触觉传播文化。它给操作仿真、多重仿真和多重回应的世界带来像整个生态概念系统一样的一种接触想象，一种传感模仿，一种触觉神秘性。的确，适应力测试的理性原则有待通过吸收动物模仿行为达到自然化，"动物适应周围环境的颜色和形式的现象对于人类而言也是有效的"。（肖弗尔）同样适用于印度人，他们"生来就有生态意识！"

比喻、模仿、移情——无论肯定地或否定地反馈的关于公开系统的整个生态福音，都是一种信息调控意识形态，它无疑是巴甫洛夫条件反射说（心理学）的现代化身，只是穿着更灵活的理性外衣而已，但是现在都到了被吞没的边缘。因此，我们是从电击疗法走到调节精神健康的身体表达。力量和"施力"机器已经让位于环境机器，其中包括操作化的需要、感知、欲望等概念。这是一种普遍化的生态，充满（生态）"神龛"、语境以及环境仿真的神秘性……奇观本身已经淹没在这种总体的、融合的、触觉的、审美的（已经没有美学）环境主义之中。

真实本身也在超真实中沉没了。通过另一种复制媒介，可以巨细无遗地摹写真实，如摄影。真实在从媒介到媒介的过程中被挥发了，成了一种死亡寓言。但从某种意义上说，真实也通过毁灭自身而得到增强。真实成了**为真实而真实的**真实，膜拜逝去的客体，但这客体已经不是再现的客体，而是狂喜的否定和对自己仪式的消除：成了超真实。

这个过程的开头是现实主义。关于真实的说辞表明它的地位经过了重大改变。（它的黄金时代的语言是纯洁的，无需用现实结果加重它已经说过的话。）与想象决裂的超现实主义并没有超出它所反对的现实主义，但是也被加重了。而超真实则更进一步，抹除了真实与想象的矛盾。非真实不再是梦幻和不可企及的境地，它就栖居在自我相像的真实性的幻觉中。为了逃避表征危机，真实以纯粹重复的形式盘桓在自身周围，在流行艺术和图像新现实主义时代之前，新小说中就已经出现了这种倾向。新小说已经把现实包裹在真空之中，排除了一切心理因素和主体性，以呈现最原始态的客观

性。这种客观性其实只是纯粹注视的客观性，它从客体获得了最后的解放，不再盲目地传送自己扫描到的景象。它力图成为一种循环诱导，使人们轻而易举地标示出无意识的活动。

这当然是新小说创造的印象，它渴求避开茫然而繁琐的现实中的意义。句法和语义都已消失。已经没有客体的显现，只有对客体的传讯，迫不及待地审查客体的零散碎片；既不是转喻，也不是隐喻，而是注视下面的连续内在性。这种客观微观学使真实性陷人湍急的旋涡，在为再现而再现的范围里引起死亡的眩晕。作用于事物表面的光学原理取代了与对客体的感觉相关联的凸现、视角、空间和心理深度等旧的东西，注视似乎成了客体的分子代码……

真实性的定义可能是，**可以被对等地再现的东西**。这个定义紧跟科学，设定一个普遍的对等系统（古典再现并不是对等问题，而是转抄、阐释和注解）。这个再生产过程的结果是，真实不仅变成了可以被复制的东西，而且成了总是已经被复制出来的东西：超真实。这并不意味着真实和艺术在某种意义上通过总体的互相吸收而被消除了。超真实是某种类似互相实现和互相递变的东西，在对各自的特权基础和偏见予以仿真的层面上进行交换。再现已经走入迷狂状态，但这种内向爆破式的迷狂绝不是偏离中心，而是紧盯着中心，看着自身无限地重复。超真实就像梦中的距离效果，告诉一个人他在做梦，但那仅仅是为了监视，这样我们可以继续做梦；超真实是代码化现实的组成部分，它永远不加改动地持续着。

事实上，我们必须倒过来阐释超真实：今天，现实本身就是超真实的。超现实主义的秘密是可以将最平淡的现实变成高于现实的东西，但只是在某些特殊时刻才能如此，它仍然只能来自艺术和想象。现在，日常的政治、社会、历史以及经济的整个现实都与超真实的仿真维度结为一体，我们已经走出了对现实的“审美”幻觉。古语云“现实比虚构更不可思议”，那是属于超现实主义的生活审美化阶段，现在已经超越了那个阶段。生活已经没有可以直面的虚构，甚至没有需要生活超越的虚构；现实已经进入现实的游戏，彻底破除了迷障，“冷静的”自动控制阶段代替了“高热的”幽灵阶段……

曾经有过一个特殊的客体阶级，但那是寓言的甚至妖魔的东西，比如镜子、形象、艺术作品(以及概念?)。它们固然也是拟象，但它们是透明的和显现的……它们有自己的风格和品味。在这些客体里，快感更多地在于发现人工和仿造品里的某种“自然的”东西。今天，同样的操作总体性把现实和想象混合在一起，审美幻境到处泛滥。它牵涉到一种阈下感觉，一种对赝品、蒙太奇、影视脚本和真实性在模型辐射中过度暴露的第六感觉。这不再是一个生产空间，而是一种密码带，编码和解码带，磁化符号记录带。它无疑是一种审美的真实性，但是不经过艺术的预先谋划和距离，而是通过代码的先在性和内在性被提升为第二力量。所有事物都有一层不假思索地戏仿的色彩，这是一种策略性的仿真，就像一场无法定夺的游戏，给人以特殊的审美快感：读解的快感和游戏规则带来的快感……

艺术早已预示了日常生活的这种转换。艺术作品通过对艺术符号的操纵，很快就成倍地繁殖了自身，这是过度表意，列维－施特劳斯可能会称之为“能指的学院化”，它将艺术介绍给符号形式。于是艺术进入了不确定繁殖的阶段，所有事物都繁殖自身，甚至普通的日常现实也一并投在艺术符号的脚下，成为审美之事。生产也如此，可以说它今天已经驱除了内容和终极性，变成了抽象的缺乏生动性的东西，开始进行这种审美繁殖。它开始表达纯粹的生产形式；它像艺术一样，把自身看做自己的终极价值。

因此艺术和工业可以交换符号：交换艺术符号，是为了成为一种繁殖机器(安迪·沃霍尔 Andy Warhol)，但是仍然不失为艺术，因为这机器只是一个符号；交换生产符号，是为了失去所有的社会目的并因此最后以夸张和审美的显赫符号证实和赞美自己，那些符号是伟大的工业联营体、四百米高的商业建筑群以及神秘的国民总产值统计数字……在这一系列没有影子、无法升华、存在于自身重复中的令人眩晕的符号里，谁能说清它们仿拟的真实性到底栖居何方？这些符号显然没有压抑任何东西……甚至初始过程也被取消了。冷静的数码宇宙吸收了隐喻的世界和转喻的世界，仿真原则战胜了现实原则和快乐原则。

注　释：

① 安东尼·威尔顿：《体系与结构》，载《关于交际与交换的论文》，伦敦：塔斯维道克出版社，1977年。

② C. 德勒兹和 F. 伽塔里：《反俄狄浦斯》，明尼苏达：明尼拿波利斯出版社，1983年。F. 利奥塔：《力比多经济》，巴黎：米钮出版社，1974年。

③ 理论生产像物质生产一样，正在失去它的确定关系，开始围着自身旋转，毫无牵涉地走向某种未知的真实。我们今天已经进入一个无法定夺的王国，进入一个漂浮的理论时代，理论像货币一样漂浮着。当前的所有理论，无论它们从哪一道地平线升起（包括精神分析学），无论它们诉求什么样的暴力，作出恢复内在性或没有指符的流动性的样子（德勒兹、利奥塔等），都是漂浮的，它们的惟一目的是互相指涉。不要根据某种"现实"错误地说它们缺乏连贯性，那是徒劳无益的。系统已经从理论劳动力下撤走了所有的指涉保证，它在另一个领域里也是这么做的。理论也不再有使用价值。理论生产的镜子已经碎了，这也符合事物的秩序。我的意思是，理论的无法定夺现象是代码的结果。其实并没有幻象：理论的漂浮并非某种精神分裂症的"漂移"，只有在此症发作时，波流才会自由地穿越没有器官的身体（什么器官？资本的器官？）。我只是说，现在的所有理论都可以按照可变交换率进行互相交换，但无需投入任何资本，也许只需要它们的书写（ecriture）之镜。

④ 在法国，那些因为经济原因而失业的人在一段时间里可以领到与他们以前的工资额相当的社会福利救济金。——英译者。

⑤丹尼尔·佛：《资本主义话语》，勒一赫出版社，1971年，第36页。

仿真与拟象※

让-鲍德里亚　著
马海良　译

拟象从不掩盖真理，倒是真理掩盖没有真理的地方。拟象是真。
——《圣经·传道书》

博尔赫斯讲过一个故事，说帝国的绘图员绘制了一幅非常详尽的地图，竟然能覆盖全部国土。（帝国败落之后，这张地图也磨损了，最后毁坏了，只是在沙漠上还能辨别出一些残片。这个被毁了的抽象之物具有一种形而上的美，它目睹了一个帝国的荣耀，像一具死尸一样腐烂了，回归土壤物质，很像一种最后与真实之物混合的逐步老化的副本。）如果能把这个故事看做最优秀的关于仿真的寓言，那么它正好转了一圈，现在只有第二序列拟象的分离的魅力。①

今天的抽象之物不再是地图、副本、镜子或概念了。仿真的对象也不再是国土、指涉物或某种物质。现在是用模型生成一种没有本源或现实的真实：超真实。国土不再先于地图，已经没有国土，所以是地图先于国土，亦即**拟象在先**，地图生成国土。如果今天重述那个寓言，就是国土的碎片在地图上慢慢腐烂了。遗迹斑斑的是国土，而不是地图，在沙漠里的不是帝国的遗墟，而是我们自己的遗墟。**真实自身的沙漠**。

其实即使颠倒过来看，那个寓言也毫无用处。也许只有帝国的寓言，因为当今的仿真者们都是通过帝国主义竭力使真实、所有真实与仿真模型相

※ 本文选自《让-鲍德里亚：文选》。《仿真与拟象》是鲍德里亚的重要论文。在鲍德里亚看来，拟象和仿真的东西因为大规模地类型化而取代了真实和原初的东西，世界因而变得拟象化了。——编者。

吻合，但已经不是地图或国土的问题。某种东西消失了：那就是它们之间的绝对差异消失了，抽象之物的魅力消失了。正是这种差异形成了地图的诗意和国土的魅力、概念的魔法和真实之物的动人。绘图员按照理想狂热地绘制同步延展的地图和国土，无以复加地表现和吞没了再现式想象。但是这种再现式想象随着仿真消失了，因为仿真操作不再是反映的和话语的，而是核子的和遗传的。所有的形而上问题都已经随之而去了。已经没有反映存在和表象、真实和概念的镜子；已经没有想象中的共同延展性，发生过程微缩化便是仿真的内容。微缩了的单位制造出真实，母体产生出真实，记忆库和指令模型产生出真实，这些东西可以无数次地制造真实。真实已经与理性无关，因为不再根据某种理想的或否定的事例来衡量真实。它只是一种操作的东西。事实上，由于真实不再包裹在想象之中，它就根本不再是真实了。它是一种超真实，是撮合模型在一个没有大气层的超空间进行放射综合的产物。

在通向一个不再以真实和真理为经纬的空间时，所有的指涉物都被清除了，于是仿真时代开始了。更严重的是，人工指涉物在符号系统中复活了；符号是一种比意义具有更大延展性的物质，因为它们适应所有的对等系统、所有的二元对立和所有的组合代数。这已经不是模仿或重复的问题，甚至也不是戏仿的问题，而是用关于真实的符号代替真实本身的问题，就是说，用双重操作延宕所有的真实过程。这是一个超稳定的、程序化的、完美的描述机器，提供关于真实的所有符号，割断真实的所有变故。永远不再需要产生真实了，这是模型在死亡系统或提前复活系统里的关键功能，但是复活不会留下任何机会，即使死亡事件中的复活，亦复如此。超真实离开了想象的庇护，离开了真实与想象的差别，它只为模型的轨道重现和仿真的差异生成留出空间。

神圣的形象非指涉性

佯装是假装没有，而仿真是假装有。一个暗示在场，另一个暗示缺场。

但问题比这更复杂,因为仿真不仅仅是:"装病的人只需躺在床上,谎称他病了,而仿拟病人则自己身上就会出现某些症状。"(利托尔)。因此假装或佯装触及了现实原则,真实被遮盖起来,而仿真却威胁着"真"与"假"、"真实"与"想象"之间的差异。既然仿真者产生"真"症状,那么他是否生病了?不能客观地按照有病或无病对待仿真者。心理学和医学在此停步不前,因为无法弄清是否真的病了。如果任何症状都能"被产生"出来并因此不能被看做自然事实,那么所有病都可以仿真且就是仿真的,医学也就失去了它的意义,因为它只知道如何通过客观病因对付"真"病。心身医学就是在病痛原则的边缘模模糊糊地发展起来的。至于精神分析学,它把症状从有机体转移到无意识序列,于是无意识被看做真实的东西,比有机体更真实。但是为什么仿真在无意识的门槛上止步不前了呢?为什么无意识的"作用"不能像传统医学中的其他症状一样"被产生"出来呢?梦就是"被产生"出来的。当然,精神病医生声称,"每一种精神异化形式都有一组特殊的连续症状,仿真者意识不到这些症状,但是即使看不到这些症状,精神病医生也不会被蒙蔽"。这(从 1865 年算起)是为了全力挽救真理原则,避开仿真的拟象:即没有真理、指涉和客观原因的拟象。对漂浮在病痛两侧和健康两侧的某种东西,医学能做什么呢?或者说,对已经不存在真假问题的话语中的病痛副本,医学能做什么呢?[②]

军队如何对付仿真者呢?传统上,军队根据直接鉴定原则,揭露并惩罚仿真者。今天,它可以改造一个出色的仿真者,好像他就是"真实的"同性恋、心脏病或精神病。甚至军事心理学也已经从笛卡儿式的清晰确切性里退了出来,不知道如何区别真与假、"被产生的"症状与真症状。"如果他的行为是疯狂的,他就是疯子。"同样也可以正确地说,所有的精神病人都是仿真者,缺乏区别是最严重的颠覆形式。古典理性用全部范畴把自己武装起来,但是那些范畴今天遭到了包抄,真理原则被淹没了。

在医学界和军队之外,常见的仿真领域应该是宗教界和神的拟象:"我严禁寺庙里出现拟象,因为给自然以生命的神性是不能再现的。"实际上可以。但是当神性通过偶像显示自身,当神性分身为许多拟象时,会怎么样?

化身为形象的看得见的神学之后，神性仍然是最高的权威吗？或者说只有挥发为拟象的神性才能唤发出壮丽以及迷人的力量吗？看得见的偶像装置代替了纯粹思想的上帝的理念？这恰恰是反对偶像崇拜者担心的问题，他们的千年争吵今天仍然没有结束。③他们之所以强烈地想毁灭偶像，恰恰是因为他们感觉到了拟象的全能力量。这些拟象秉有从人们的意识里抹除上帝的能力，它们表明某种压倒一切的毁灭性的真理：从来就没有什么上帝，只有拟象。的确，上帝一贯只是他自身的拟象。如果反对偶像崇拜者们能够相信形象仅仅遮掩柏拉图的上帝理念，那就没有理由摧毁它们了。人们能够以一种扭曲的真理观生活着，但是当他们感到形象没有掩盖任何东西，当他们知道自己不是形象，而是制造形象的某种原初模型，知道完美的拟象永远是他们自己的辐射，他们就会对形而上的东西感到失望。但是必须不惜一切代价驱除这种关于所指涉的神已经死亡的思想。

可以看到，经常被指控蔑视和否定形象的反对偶像崇拜者们实际上给了形象以应有的价值，而偶像崇拜者们却把形象里的影子当做上帝本身来崇拜。也可以反过来说，偶像崇拜者们具有非常现代的冒险精神，因为他们在形象之镜里看到了上帝的影子，在上帝的突然显现中看到了上帝的死亡和消失。（他们也许知道那种再现实际上没有再现任何东西，再现也许只是一场游戏，当然是最伟大的游戏；可见他们也知道揭开形象是危险的，因为形象后面什么也没有。）这就是耶稣会会员采取的方法，他们把上帝的真正消失和大范围操纵世俗事务视为自己的政治基础。上帝在突显力量时消失了，已经没有超验的东西，它们不再是一种完全不受影响、完全脱离符号的策略托辞。在巴罗克形象的后面，隐现着灰色政治。

关键问题也许一直是形象的谋杀禀性，它们杀害真实，把自身的模型当做拜占庭偶像杀害了，因此也杀害了神的同一性。与这种谋杀禀性相对立的是辩证的再现能力，再现是一种清晰的对真实的中介。所有西方信仰和好的信仰都十分看重再现：符号可以指深刻的意义，符号可以交换意义，某种东西可以保证这种交换，那当然是上帝。但是如果上帝本身是仿真的，就是说也被还原为证明上帝存在的符号，那会怎么样呢？那么整个系统就失

去了分量，完全成了一个巨大的拟象，不是不真实，而是拟象，它将永远不能与真实之物交换，只能自我交换，在一个不间断的没有任何指涉或周边的回路里进行自我交换。只要仿真与再现对立，也是这种情形。再现的起点是符号与真实对等的原则。（哪怕这种对等是乌托邦式的，它也是一个根本的公理。）而仿真则始于这一对等原则的乌托邦形式，**始于坚决否认符号是价值**，始于作为所有指涉的逆反和死亡的符号。再现竭力吸收仿真，把仿真阐释为虚假的再现，而仿真则把整个再现大厦包裹起来，成为一个拟象。

形象的承递阶段如下：

1. 它是对某种基本真实的反映。
2. 它掩盖和篡改某种基本真实。
3. 它掩盖某种基本真实的**缺场**。
4. 它与任何真实都没有联系，它纯粹是自身的拟象。

就第一种情况而言，形象有一个**善**的外表，再现属于圣事序列。第二种情况显示出**恶**，属于恶行序列。第三种情况是**玩弄**某种外表，属于巫术序列。第四种已经超出外表序列，进入了仿真序列。

从佯装有的符号到佯装没有的符号的过渡是一个决定性的转折点。前者隐含着一种真理和隐秘的神学（意识形态观念仍然属于这种符号）。后者开始了一个拟象和仿真的时代，这里已经没有认识自我的上帝，也没有区分真与假、真实与它的人为复活的最后审判，因为所有一切都已经死亡并提前复活。真实不再是以前的样子，于是怀旧便展现出充分的意义。关于现实的起源和符号的神话以及关于二手真理、客观性和确切性的神话大量繁殖。真理得到了攀升，生活体验得到了攀升，客体和实质已经消失的形象语言得到了复活。出现了恐慌的真实生产和指涉生产，与疯狂的物质生产并行或高于物质生产。仿真阶段就是这样出现的，这是一种关于真实的策略，是新的真实和超真实，它的普遍重复是一种延宕策略。

超真实与想象

迪斯尼乐园是仿真序列中最完美的样板。它一开始就是一种幻象和幽灵游戏:海盗、边界、未来世界,等等。这个想象的世界被认为是经营最成功的地方。但是吸引人们前往观看的无疑主要是社会的微观宇宙:在现实美国及其欢乐和挫折中显现的微缩了的宗教启示。你在外面把车存好,在里面排队,在出口处被彻底抛弃。在这个想象的世界里,惟一的幻觉效应是人群固有的温情,因为有数量惊人的小装置专门用来维持繁杂的假象效果。与此相对照,停车场却冷冷清清,就像一个集中营。或者说,里面是磁石般吸引人流的机关装置,外面只有孤孤单单的一种小机械:汽车。由于一次非常偶然的巧合(那次巧合无疑属于这个宇宙特有的一个谜),这个冰冷而幼稚的世界碰巧被一个人想到了,认识了,而这个人自己现在也已经被冷冻了。这个人就是瓦尔特·迪斯尼,他在零下 180 度等待着复活。

因此,可以通过迪斯尼乐园追溯美国的客观侧影,乃至深入个体和人群的形态。这里以微缩的宇宙带的形式赞美了美国的所有价值观:安乐和平。可以对迪斯尼乐园进行意识形态分析(L.马丁在《乌托邦:精神游戏》一书中进行了出色的分析):说它概括了美国生活方式,颂扬了美国的价值观,置换和美化了矛盾的现实。这一切都是毋庸置疑的,但是这样做也掩盖了另外的东西,"意识形态"的毯子确实可以覆盖第三序列的仿真,迪斯尼乐园掩盖了一个"真实"国家的事实,全部"真实的"美国**就是**迪斯尼乐园(就像监狱掩盖了它具有社会性亦即禁闭性的事实;监狱无所不包,君临一切)。迪斯尼乐园被表现为一种想象之物,是为了让我们相信其余一切都是真实的。事实上,它周围的洛杉矶和美国已经不再是真实的,而是属于超真实和仿真序列。这不再是一个对现实的虚假加以再现的问题(意识形态),而是掩盖现实已经不真并因此挽救现实原则的问题。

想象的迪斯尼乐园不是真假问题,它一个延宕机器,试图以逆反的形式恢复虚构现实的活力。于是便有了这个退化到童稚时代的想象之物。它要

成为一个儿童世界，使我们相信这里不是成年人的地方，他们生活在“真实的”世界里，这就掩盖了孩子气无处不在的事实；有些成年人尤其想到迪斯尼乐园当一回孩子，放纵自己去幻想真正的童心。而且，迪斯尼乐园不只一个。迷幻村、魔山、海洋世界等，这些“想象的车站”环绕着洛杉矶，为一个其神秘性无非是永无休止地流通非真实之物的城市添注真实或现实的能量。这是一个虚无飘缈的城市，没有空间或维度。这个城市有许多电站和核电站，有许多电影厂，但它只是一个巨大的剧本和一部永久的电影，它需要由儿童信号和虚假的幽灵组成的这种老式想象来怜悯自己的神经系统。

政治咒符

水门事件，它和迪斯尼乐园（一种想象的效果要掩盖的事实是，在人工范围内外均已不存在真实）的脚本是一样的。当然，它是一种丑闻效果，掩盖事实与指摘之间的区别（这是中央情报局和《华盛顿邮报》所用的鉴别方法）。虽然是同样的操作，但是这一次倾向于把丑闻用作挽救道德和政治原则的手段，把想象用作挽救低靡的现实原则的手段。

对丑闻的指摘总是对法律的礼赞。水门事件首先成功地让人们认为水门事件**就是**一个丑闻，从这个意义上说，它是一种让人昏醉的异常操作，它以全球规模重新注人大剂量的政治道德。用布迪厄的话来说，也就是“每一种力量关系的特点都是装出一种样子，它们之所以获得如此的力量，是因为它们装出如此这般的样子”。这句话可以理解为：资本是非道德和不择手段的，它只能在道德的上层建筑后面发挥功能，挽救这一公共道德的人自然也推进了资本秩序，《华盛顿邮报》的记者就是这样做的。

这只是意识形态公式，布迪厄摈弃这种表述公式，用“力量关系”指资本主义统治的**真理**，他把这种力量关系看做**丑闻**并加以**指摘**，于是他像《华盛顿邮报》的记者们一样，也站在了决定论和道德主义者的立场上。他也**净化**和挽救道德秩序，这个真理秩序产生真正象征式的社会秩序的暴力；所有的关系力量只是这种暴力在人们的道德和政治意识中漠然变动的组合形式。

资本只要求我们把它看做理性的东西，或者以理性的名义向它开战；把它看做道德的东西或者以道德的名义向它开战。两者是一回事，就是说，可以换种方式读解它们：以前的任务是佯装丑闻，今天的任务是掩盖没有丑闻的事实。

水门事件不是丑闻，必须不惜一切代价说出这一点，因为有关人员竭力掩盖的就是这一点，这种佯装实际上是为了巩固道德，我们在考察资本的最初情形时曾经看到过这种道德恐慌及其立竿见影的残酷性、不可理喻的野蛮性和根本的非道德性，对于从启蒙运动理论到共产主义思想、左派思想奉为公理的另一种道德和经济系统来说，这一切都是无法辩解的丑闻。资本并没有贬损灌输给它的契约观念，它只是毫无原则羁绊地埋头苦干，仅此而已。倒是"启蒙"思想力图控制资本，把规则强加于资本。今天取代了革命思想的反控诉竟然指责资本没有遵守游戏规则。"权力是不公的；权力的公正只是一种阶级的公正；资本剥削我们，等等。"好像资本与主宰它的社会之间存在某种契约。左派竟然拿起对等的镜子，指望资本会因为破坏了这种社会契约而垮塌，从而实现它为整个社会承担的义务（这样就不需要革命了，资本足以接受理性的交换公式）。

事实上，资本与支配它的社会之间从来就没有什么契约。它是社会关系的一种巫术，是对社会的挑战，应该得到这样的回应。不应该依据道德和经济的理性原则指摘丑闻，应该依据象征法则发起挑战。

麦比乌斯：螺旋式否定

因此，水门事件只是某系统为捕捉敌手而设下的圈套而已，是为了达到挽救目的的丑闻仿真。一个叫做"大喉咙"的人物就体现了这一点，据说他是操纵左派记者的共和党幕后人物，为了除掉尼克松——为什么不呢？所有的假说都可能成立，但惟有这一个是多余之举：左派自发地把右派的工作做得相当不错。可是如果认为这是出于良知而做的迫不得已的工作，那就太天真了，因为右派也自发地为左派做工作。关于操纵的所有假说都可以无

限旋转着逆反过来，因为操纵是一种漂浮的因果关系，肯定性和否定性互相生成并互相重合，已经没有主动和被动之分。**任意地**停止这种因果关系的旋转，就可以挽救政治的现实原则。通过**仿真**一个被约束的习惯视域，就可以维持某种政治信度（当然包括"客观的"分析和斗争，等等），因为在这样的视域里，任何行动或事件的前提和结果都是可以料到的。但是如果在一个已经不存在线性连续性和辩证两极性的系统里、在一个**被仿真解拆了中心的领域**里，可以预料任何行动或事件的整个循环，那么确定关系就荡然无存了，所有的行动都在循环结束时终止并到处散开，使所有人受益。

意大利的某次炸弹爆炸事件一定是极端左派分子所为，还是极右翼的挑衅？是温和主义者为了挑起极端恐怖分子的争吵从而支撑自己衰落的权力而策划的一幕，还是为了唤起公共安全意识的一个政治脚本？这一切都是真的，搜集证据或客观的工作并不妨碍这些扑朔迷离的阐释。**仿真逻辑**与事实逻辑和原因顺序没有任何关系。**仿真**的特点是**模型先行**，模型在先，它们的轨道（像炸弹一样）循环构成真正的事件磁场。事实已经没有自身的运行轨道，它们出现于模型界面处，所有模型可以同时生成一个事实。这种先在性和先行性、这种短路、这种事实与模型的混合（不再逸出意义，已经没有辩证的两极性，没有负电，也没有两极的内爆），每一次都使所有的阐释成为可能，甚至矛盾的阐释也可以成立；一切都是对的，因为所有的真理都可以按照它们所由产生的模型的形象在普遍循环中进行交换。

共产党人攻击社会党，似乎想粉碎左派的联合。他们信守的观念是，为了更激进的政治目标，他们保持了沉默；实际上是因为他们不想得到权力。他们不想通过这种联合得到权力是因为对整个左派不利，还是因为与左派联合对他们不利，抑或他们本来就不想得到权力？贝林格宣布："我们绝不怕看到共产党在意大利夺得权力。"这也意味着：

1. 没有什么可害怕的，因为意大利共产党上台之后，决不改变资本主义的根本机制。

2. 丝毫不用担心他们上台（理由是他们不想掌权）；即使他们真的上了台，也会把权柄交给代理人执掌。

3. 事实上，已经不存在真正的权力，任何人夺得或接管权力都不会带来危险。

4. 但是,我,贝林格,不怕看到意大利共产党夺得权力。这看似不言而喻,但也并非如此,因为:

5. 它也可以表示相反的意思(这里并不需要做精神分析):**我害怕**看到共产党在意大利夺得权力(即使一个共产党人也完全可能这样做)。

上述各项同为真。这种话语的秘密在于它不再只是歧义的政治话语，它表明无法确定权力的位置，无法确定话语的立场。这个逻辑不属于任何党派,它横穿所有话语,但是不被任何话语所需要。

谁能解开这个错综复杂的结？起码可以一刀斩断这个难解的结。至于麦比乌斯带(the Moebius strip),如果把它一分为二,就会增加一个螺旋(这就是可逆的假说连续性)。仿真的地狱不再是折磨人的地方,而是有害的微妙而捉摸不定的意义扭转;[4]即使那些谴责布尔哥斯(Burgos)的人也是佛朗哥送给西方民主的礼物？在他们身上看到了振兴西方人文主义的契机？他们的愤怒抗议把西班牙群众团结起来,反对外国干涉,这反过来巩固了佛朗哥政权?到底哪一个为真?难道这类令人叹服的共谋连当事人也不知道?

系统及其极端替代就像一面弯曲镜子的两头，政治空间“阴毒的”曲面从右到左吸引、传送、逆反、扭转,整个系统、资本的无限性折回到自身表面:超越了有限？难道欲望和力比多的空间不是这样吗?欲望与价值、欲望与资本的联结。欲望与法律的联结,法律的终极欢乐和变形(这是它现在受到广泛欢迎的原因所在):利奥塔说,只有资本才能得到快感,后来才以为**我们**从资本里得到快感。德勒兹则看到了欲望的强烈挥发：一种谜一样的逆反带来的这种欲望“本身具有革命性，也许并非出于自愿，因为它想得到它想要的东西”，想得到对自身的压抑吗？想投人妄想狂式的法西斯制度吗？一种有害的扭转把这种欲望的革命还原为同样根本的另一种历史的革命。

所有指涉物都把它们的话语混合为一种环形的麦比乌斯定律。不久前,性和工作还是激烈对抗的两项,今天都已消解成同样的需求类型。以前

历史话语的力量来自它与自然话语的对立，欲望话语的力量来自与权力话语的对立，今天它们互相交换能指和脚本。

不可能讨论整个否定操作领域和所有的延宕脚本，那样做需要的篇幅太长。水门事件的脚本力图通过仿真的丑闻、拟象、谋杀等挽救一种将死的原则，这是一种通过否定和危机进行的荷尔蒙治疗。事情不外乎用想象证明真实，用丑闻证明真理，用僭越证明法律，用罢工证明工作，用危机证明系统，用革命证明资本。以此类推，通过剥夺人类文化学的对象（塔萨代族人）证明人类文化学。但是不考虑：用反戏剧证明戏剧，用反艺术证明艺术，用反教育证明教育，用反精神疗法证明精神疗法，等等。

一切都颠倒变形，从而以净化的形式永久存在下去。所有权力形式、所有情境，都以否定的形式表述自身，从而通过死亡仿真逃避真实的烦恼和痛苦。权力可以推出自己的杀手，重新发现一线存在和合法性的希望。且看美国总统们：肯尼迪家族的人被杀了，因为他们仍然拥有政治势力。其他人如约翰逊、尼克松、福特，他们只有当傀儡和仿真杀手的权利，然而他们也需要那道假恫吓的光环，以掩盖他们只是权力的时装模特儿的事实。在往昔，国王（和神）必须死，但那正说明他们的力量。而如今，他们千方百计地装死，从而保存权力的福佑。但是为时已晚。

在自身的死亡中寻找新的血液，通过危机、否定和反权力之镜更新循环，这是所有权力和制度企图打破无关涉性和根本非存在性的恶性循环的托辞，是权力和制度已经试过和死亡的托辞。

真实之物的策略

与不可能重新发现一个绝对的真实层面相同的序列是不可能推出一种幻象。不可能再有幻象，因为不可能再有真实。这里提出的是戏仿、超仿真或不良仿真等整个政治问题。

我们不妨看一看弹压机关对仿真抢劫的反应是否比对真实抢劫更为暴烈。真实抢劫打乱事物的秩序，财产权，而仿真抢劫只是干预现实原则。僭

越和暴力则没有这么严重，因为它们只与真实之物的**分配关系**抗衡。仿真绝对具有更大的危险性，因为它总是表明，在仿真对象之上的**法律和秩序等等可能只是一些仿真**。

但是困难与危险是成正比的。如何装出一副抢贼的样子，如何予以检验？去大型商场仿拟一个小偷，你如何让保安相信你是一个假冒的贼？没有任何"客观的"差异：与真贼的架势和符号完全相同；符号实际上不倾向于任何一方。就已经确立的序列而言，它们总是属于真实序列。

去组织一次假抢劫。一定要检查你带的武器，保证不会造成伤害，选择最值得信任的人质，不要给任何人的生命造成威胁（否则可能导致犯罪）。提出赎金要求，把事件安排得尽量能制造最大的骚乱。简言之，尽量做得"逼真"，从而检验保安机关对一个完美仿真的反应能力。但是你不会成功，人造符号之网将不可避免地与真实成分混合在一起（警察很快就会真的向目标开枪，银行顾客会吓得昏死过去，他们会真的把假赎金给你递过来）。简言之，你无意间发现自己陷入一个真实情境之中，其功能就是要吞没一切仿真企图，把一切都还原为某种真实：那就是已经确立的序列运作，然后才是制度和司法的作用。

仿真过程是不可能分隔出来的，这里必须看到只能从某种真实关系角度看待和理解对一种序列的扰动，因为它只能在真实关系中发挥功能。如果明显是仿真犯罪，就会受到较轻的惩罚（因为它没有造成"后果"），或者以妨碍公务罪受罚（例如"无缘无故地"引起警察行动），但是**绝不会判仿真有罪**，因为仿真是无法与真实对等的，因此也就不会招致弹压。如何对仿真美德加以惩罚呢？其实仿真美德与仿真犯罪是一样的。戏仿使服从等同于僭越，这是最严重的犯罪，因为它**取消了法律所依赖的差异**。已经确立的序列对它无能为力，因为法律是第二序列的拟象，而仿真是第三序列的拟象，超出了真假，超出了对等性，也超出了所有权力和社会阶层赖以发挥功能的理性区别。所以**真实败下阵来**，就此而言，我们必须瞄准序列。

这就是为什么序列总是选择真实的原因。在不确定状态下，序列总是偏向这种选择。（因此在军队里，他们宁可把仿真者视为真疯子。）但是这样

做越来越困难，因为在实践上无法把仿真过程分隔出来。由于周围的惯性力量，颠倒物也是真的（这种逆反性形成仿真装置和权力疲软的一部分），即现在不可能把真实的过程分隔出来，也不能证明真实。

因此所有的抢劫、劫持和类似行为现在都好像仿真抢劫，因为它们事先被刻写在媒体的解码和编排仪式之中，预演了它们的表现方式和可能的后果。简言之，它们发挥一套只能重现为符号的符号的功能，这样的符号绝不可能针对它们的"真实"目标。但是这仍然使它们承担侵害之嫌。尽管如此，它们作为已经没有任何具体内容或目标而无限地互相折射（比如许多所谓的历史事件：罢工、示威、危机，等等[5]）的超真实事件，是不能被一个只能依靠真实和理性以及目的和手段的序列所证实的，因为这个指涉序列只能支配一个确定的世界，但它对仿真的无限重现、对不再遵守真实性万有引力法则的飘渺星云，是无能为力的；权力本身最终在这个空间分裂了，成了权力的仿真（权力脱离了它的目标，完全服务于权力效果和大众仿真）。

惟一的权力武器及其对付这种缺陷的策略是在所有地方重新注入真实性和指涉性，从而使我们相信社会的现实性、经济引力的现实性和生产终极性的现实性。危机话语有利于此，当然还有欲望话语。"不要想得不现实！"这句话可以理解为权力的最高标语，因为在一个非指涉的世界里，即使现实原则与欲望原则混合起来，也没有感染性的超真实更危险。

超真实和仿真是对所有原则和所有目标的延宕；通过延宕来反对权力，这是早已有之的手段。最终而言，所有指涉物和人类目标的毁灭为资本提供了养料，真与假、善与恶之间所有的理想差别都坍塌了，在此基础上确立起极端对等和交换法则、资本力量的铁的法则。资本首先实行延宕、抽象、分离、非地域化，等等。如果说资本培育了真实、现实原则，那么首先清除现实原则的也是资本，它清除了所有的使用价值、所有真正的对等和财富，我们非常震惊地看到了筹码的非真实性和全能的操纵。今天更加强硬地反对资本的正是这一逻辑。资本想抵抗这种灾难性的螺旋形式，散发出最后的真实性曙光并以此确立最后的权力希望，但这只会增加符号，加速仿真游戏。

由于权力历史地受到真实性的威胁，它面对着延宕和仿真的风险，于是通过制造对等符号瓦解所有矛盾。今天权力受到了仿真的威胁（可能在符号游戏中消失），面对着真实性的危机，于是它押上了重新制造人工的社会、政治和经济赌注。对权力而言，这是一个存亡问题。但是为时晚矣。

于是便出现了我们这个时代的歇斯底里症：生产和再生产真实。另一种生产，即货物和商品生产、政治经济学黄金时代的生产，已经没有任何意义，而且这种状况为时已久。社会通过生产和过度生产试图恢复它逃避的真实。所以说当代的"物质"生产本身也是超真实的。它保留了生产的所有特征、整个传统生产话语，但它只是一种减损的折射（超真实主义者把惊人的相似性看做真实性，其中毫无再现所具有的那种意义和魅力、深刻性和力量）。到处都用超真实仿真来表达惊人相似性的那种真实。

很长一段时间以来，权力也只生产类似自身的符号。与此同时，另一种权力形象进入游戏，那就是对权力符号的集体需求，这是随着权力消失而形成的一个神圣同盟。每个人都属于这个同盟，以备政治坍塌之不测。最后，权力游戏竟然成了对权力无法释怀的批判：忧虑权力的死亡；权力越是消亡，越是挂念它的存活。当权力最终消失之后，我们顺理成章地完全处于权力的阴魂之下，这种挥之不去的记忆早已提前在所有方面显现出来，既对摆脱权力感到满意（谁也不想再要权力，人人都卸下权力，放在他人肩上），也因失去权力而懊恼。为没有权力的社会而伤悲：于是出现了法西斯主义，这种强力指涉物是治疗一个不能节哀顺变的社会的超强药方。

"真正的"权力向来只是一种结构，一种策略，一种力量关系，一种筹码。政治领域已经把权力彻底清除出来，权力现在像所有商品一样，依赖生产和大众消费。

工作的情形也如此。已经没有生产的火花，没有它的筹码的暴力。人人还在生产，而且生产越来越多，但是工作已经微妙地变成了某种别的东西，成了一种需要（但不是马克思展望的那种理想的需要），成了社会"需求"的东西，如休闲，它在普遍范围内相当于生活的选择。一种需求必定会引起工作过程中的筹码的损失。[⑥]财富问题上也发生了像权力问题上那样的变化：

工作的脚本是为了掩盖工作的真实性和生产的真实性已经消失的事实。罢工的真实性亦复如此，它不再是中断工作，而是对社会日历进行仪式扫描中的另一极。宣布罢工之后，好像人人都"占据"着他们的工作场所或工作岗位；恢复生产时，就像习惯地做一份"自我管理的"工作，和以前完全一样。

这不是科幻小说里的梦想，完全是工作过程双重化的问题。这是罢工过程双重化或临时代理的问题，罢工和生产危机都已成了时过境迁的事情。已经不存在罢工或工作问题，两者都成了另外一种东西，即工作的巫术，生产的场面戏（不是通俗闹剧），空荡的社会舞台上的集体表演。

工作意识形态也已经不再是问题，传统的工作伦理混淆了"真正的"劳动过程与"客观的"剥削过程；工作脚本也不是权力意识形态的问题，而是权力脚本的问题。意识形态牵涉符号与真实的对应关系，而仿真牵涉的是真实的短路及其符号的副本。意识形态分析的目的总是为了恢复客观过程；而试图恢复拟象下面的真理则总是一个伪问题。

这就是为什么权力最终与意识形态话语和关于意识形态的话语相吻合的原因所在，因为它们都是真理话语，总是能正确地反击仿真的致命打击；当这些真理话语是革命的话语时，更是如此。

注 释：

① 仿造和复制总是隐含着一种令人不快和不安的异质性，在照相机前感到不安，好像那是巫师的把戏，更普遍的情况是在所有的技术装置前感到不安。技术装置总是一种复制装置，本雅明把这种不安与面对镜像时的局促不安联系起来。镜子里总有一种巫术似的东西。但是当这种形象可以从镜子里分离出来并且能被随意地转运、贮存和复制时（例如在《布拉格的学者》里，恶魔从镜子里剥离学者的形象，通过这个形象将学者折磨至死），那就更加不知所措了。因此，所有的复制都隐含着一种黑色魔法，比如纳西索斯，他被自己的水中影子所引诱，被自己的副本所困扰。人类今天转回到这种致命的东西，弄出这种与自己的形象相似的巨大的技术装置（麦克卢安说这是自恋式的技术奇景），回到自身，删除和歪曲自身，也就是无限地复制自己和自己的力量，直到世界的极限。复制就其本质而言，具有恶魔性，它使某种根本的东西变得游移不定。在我们看来，这一切几乎没

有改变：仿真（我们在此称代码操作）仍然并且总是进行巨大的操纵、控制和死亡工作的领域，正如模仿对象（原始的小雕像，相片上的形象）总是以操作黑色形象为目的。

② 莫诺的著作里有一个更可怕的矛盾，反映了所有当代科学的含混性。他的话语涉及到符码，那是第三序列的拟象，但仍然以第二序列的"科学"组合为依据：客观性、"科学的"知识伦理、科学的真理原则和超验原则。所有事物都与第三序列的不确定模式不相容。

③ "电视所作的那种贫乏的'定义'几乎没有给观者留下什么可以重新进行抽象加工的东西。观者突然参与创造一种刚刚以一些点阵形式呈现在他面前的真实；看电视的人的处境是，他这个个体被要求把自己的幻想投射在不再现任何东西的屏幕上。"电视永远是一种罗夏测验（Rorshach test）。而且"电视形象每时每刻都要求我们通过强烈的运动和触觉的感官参与，把空间'收回'网里"。

④ "媒介即信息"是符号政治经济学的一句口头禅，它已经进入第三序列的仿真，媒介与信息的区别是第二序列表意的特点。

⑤ 这种短路是当前整个"心理学"形势的特点。

儿童和青少年过了开头的叛逆期并且确立了有权获得解放的原则之后，他们的解放似乎并不是父母的真正解放。年轻人（学生、高中生、青少年）似乎也感觉到这一点，因为他们更需要父母或老师的监护和指教。只有到了最后，他们成了自由承担责任的人，这时才似乎突然感到别人带着他们的真正的自由逃逸了。因此，毫无疑问应该"不管他们"。他们不是用情感的或物质的自发需求打扰父母，而是以一种被隐含的俄狄浦斯情结所预设和纠正了的迫切需要打扰他们。讽刺、拒绝以及**戏仿力比多的原初机制**，释放出超依赖性（比以前更甚）。需求没有内容、没有指符、没有正当性，但是恰恰因此而更加急迫。这是得不到满足的赤裸裸的需求。知识（教育）内容和感情关系的内容、学校的或家庭的指符已经在解放行动中被清除了，只剩下与空洞的制度形式相关联的需求。保留需求，但是因此而愈发固执。欲望是"可转移的"（即欲望是非指涉的、无指涉的），匮乏和空洞的地方滋生欲望，"解放"欲望，欲望的形象令人眩晕，它是欲望的欲望，纯粹的形式，超真实。剔除象征实质之后，它折回自身，从自身的影子里汲取能量，对自己感到失望。这就是今天的"需求"，它显然不像"古典的"目标或可转移的关系，它是无法解决的，也是无法了结的。

仿真的俄狄浦斯。

弗朗索瓦·理查德（Francois Richard）："学生需要得到身体或词语的引诱。他们也知道这一点，他们玩游戏，这真是一个讽刺。'把你的知识给我们，站在我们面前，你说话，讲

话，你就是为此才站在那儿的。'这当然是抗争，但也不完全如此：越抗争权威，诋毁权威，越需要权威。他们也在玩弄俄狄浦斯情结，更加强烈地否认它。他们说，'老师'就是老父；可笑，那岂不是乱伦，有病、下流；从而最终非性征化。"就像接受精神分析的人那样，要求俄狄浦斯重新回来？讲俄狄浦斯的故事？他有可以满足精神病医生要求的"可供分析"的梦吗？学生以同样的方式经过俄狄浦斯阶段，经过诱惑阶段，结交密友，组成圈子，争取支配权，但是这一切并不是欲望，而是仿真。这是俄狄浦斯仿真心理剧（既谈不上真实，也谈不上演戏），与真正知识和权力的力比多筹码有很大不同，甚至与因为没有这样的筹码而真正悲伤（比如 1968 年以后大学里出现的情况）也大相径庭。我们现在已经到了疯狂复制的阶段，筹码为零、拟象最大；仿真被戏仿，同时也愈益恶化，它像精神分析那样没有终止。

没有终止的精神分析。

转移和反转移的历史还应加上整整一个篇章，那就是仿真对它们的清除和精神分析的不可能性。从现在起，精神分析本身制造和复制无意识，无意识成了精神分析学的制度化实质。精神分析学也因为无意识符号的交换而死亡，正如革命是因为政治经济学批判符号的交换而死亡。弗洛伊德通过梦的解析或通过分析"不知情的"病人的知识深入探讨了这种短路现象。但是这种现象仍然被阐释为抵抗和拖延，没有对分析过程或转移原则提出根本的质疑。至于无意识话语无法确定无意识本身，那完全是另一回事；这里依据的仿真在先的脚本，我们已经在第三序列机器的所有层面上见识过了。分析再也没有结束的时候，不再有逻辑和历史的终点，因为它成了一种稳定的傀儡复制，一种需求规定了的无意识；整个分析只能围绕这个无法突破的点重新排列。精神分析"媒介"使无意识信息发生了短路。这是力比多的超真实。在著名的真实、象征以及想象等范畴之外，还应加上超真实这个范畴，它阻堵前三个序列的功能。

⑥ 雅典民主制比我们的民主制度更先进，它在尝试过为保证法定人数的所有其他压制性办法并发现它们的不足之后，终于把选票看做对服务的报酬。

尼采：后现代性的开端※

于尔根·哈贝马斯　著

汪民安　译

一

无论是黑格尔还是他的左翼或右翼信徒，都不曾怀疑过现代性的成就，正是现代性使时代引以为自豪且形成了自我意识。首先，现时代的最主要标志是主体自由。这一点在下述领域内都实现了：国家法律保障的合理追求个人自己利益的社会空间；有平等权利参与政治意愿构型的国家；伦理自由和自我实现的私人领域；最后是同私人领域相关的公共领域，公共领域是一个成型过程，它是通过对反思性文化的挪用而出现的。即便是绝对精神形式或者是客观精神形式，从个人的角度来看，都采用这样一种结构，其中，主体精神能够使自己从传统生活方式的自然般的自发性中解脱出来。在这个过程中，个人自己转化为中产阶级、市民和商人的空间领域彼此间变得更为隔膜，也变得更加自足化。这种隔膜和自足性，从历史哲学的立场来考虑，就是开辟了一条对古老的相互依赖性的解放之路。它们是和抽象化、对生活伦理语境总体性的异化同时发生的，而宗教曾是这种总体性的牢不可

※ 本文选自于尔根·哈贝马斯《现代性的哲学话语》。在《尼采：后现代性的开端》中，哈贝马斯将尼采视作后现代性的起源和开端，福柯和德里达正是缘自于尼采而各自展开自己的理论构想的。——编者。

于尔根·哈贝马斯（Jürgen Habermas，1929—　），法兰克福学派第二代领袖，当今西方哲学和社会科学界影响最大的思想家之一。现为法兰克福大学社会学和哲学教授，1954年以论著《绝对性与历史：谢林哲学的二重性》获博士学位。其代表作有《社会科学的逻辑》、《文化与批判》、《交往行为理论》、《现代性的哲学话语》、《后形而上学思想》等。

破的封印，这个封印被撕破决非偶然。

宗教的社会整合力在启蒙过后越来越弱，而启蒙同它最初被随意引发出来一样，也不太可能被废弃。这种启蒙的特征之一是认知过程的不可逆性，它以这一事实为基础，即洞见不可能被任意遗忘，只能被更深的洞见所压抑或纠正。因此，启蒙只能通过激进化的启蒙来改善其缺陷，这就是为什么黑格尔和他的信徒寄希望于启蒙辩证法的原因，在此，理性是作为宗教统合力量的等价物而发挥其有效性的。他们弄出来一个理性概念，设想它完成了这样一个计划。我们已经看到了这些企图是怎样失败的，是为何失败的。

黑格尔将理性设想成为对一个绝对精神的自我认知的协调；黑格尔左翼则将它设想为对具有生产性的外在化但又有所隐秘的本质力量的挪用的解放；黑格尔右翼将它视作是对不可避免的分离（裂）痛苦的再记忆式的补偿。黑格尔的观点被证明是太强大了：绝对精神被设想为兀自独立的，且超越了向未来敞开的历史进程，超越了现时不可调和的特性。针对祭司式的哲学家从不可调和的现实进行静寂主义式的后退，青年黑格尔派于是就求助于现时的世俗权利，这种世俗权利仍有待于哲学思想的现实化。这样，他们就提出了实践概念，但这个概念却弄偏了。它只是增强了绝对目的性的合理性力量，而这正是实践概念有意克服的。新保守派可以为实践哲学详述社会复杂性，这种复杂性面对所有的革命希望依然顽固地巍然不动。新保守派反而用这样一种方式改变了黑格尔的理性概念：现代社会的补偿需要同它的合理性一样活跃。但是这个概念并不能足够地弄清历史主义的补偿功能，这种历史主义功能被设想为是通过精神科学媒介，使传统的力量返回生活中。

针对当代文化——它滋养于某种古籍式的历史编撰学，尼采用一种类似于青年黑格尔派对黑格尔历史哲学的客观主义进行反驳的方式，他提出了现代时间意识。在《不合时宜的思考》的第二部分，“历史对于人生的利弊”中，尼采分析与行为无关且被硬塞进心灵空间内的文化传统的无效性：“知识，毫无恶意地被过量摄取，它甚至同需要相对，它不再充作某种转变动

因去触发行动，而且藏匿于某个混乱世界的深处……就此，全部现代文化从根本上而言都是内在性的……是一部提供给外表上的蛮荒之徒的内在精神文化指南。"现代意识负荷了太多的历史知识，已经丧失了"人生的可塑性力量"。①这种可塑性力量，使人类通过展望未来，进而得以"从现时的最具力量的立场来解释过去"②，因为这种有方法程序的精神科学取决于一个虚假的，也即是说无以实现的客观性理念，它们就使生活所必需的标准失效了，让位于无所作为的相对论："事实在各个年代个个不同，它毫不在乎你的状况。"③它们阻塞了空间，不停地"粉碎和瓦解（往昔）之事"，以便"使（我们）生活（在现时）"。④同青年黑格尔派一样，尼采在对某种"历史权力"的历史性赞美中意识到这样一种趋势：一切都容易以现实政治的方式转化为对赤裸裸成功的赞美。

随着尼采开始讨论现代性话语，这种论争就彻底地改变了。最初，理性被设想成为对自我认知的协调，随后又被设想为解放式的挪用，最后成为补偿性的回忆。所以，它可以作为宗教统合力量的对等物而出现，同时它也通过自己的强力来克服现代性的分裂性。对理性概念进行三次修正，使之适应于本质性的启蒙辩证法规则，这一意图未能得逞。在这样一种格局的语境里，尼采要么对主体—中心理性进行内在批判，要么完全放弃这一规划，除此之外，就别无选择。尼采却作了后一种选择，他放弃了对理性概念的修正，并毅然决然地告别了启蒙辩证法。尤其是，现代意识的历史主义变形——这其中，充满着任意的内容，并掏空了一切本质性的东西——使他怀疑现代性是否仍旧能从自身产生标准——"因为从我们自身而言，我们这些现代人根本就一无所有"。⑤尼采也同样地将启蒙辩证法的思想特征归结为历史主义启蒙，但这一次却带有这样一个目的：使这种理性的现代性硬壳爆炸。

尼采利用历史理性的梯子，是为了最终将它弃之不顾并在作为理性的他者的神话中获得一个支点："因为历史教育的本源——历史教育同'新时代'精神，即一个'现代意识'存在着内在而根本性的矛盾——这种'本源'本身应当从历史的角度来理解，历史应当自行解决历史问题，知识应当对自己

反咬一口。如果‘新时代’的新精神真的拥有新颖、强大和起源性之物以及生命的诺言，那么，这三重应当对它就迫不及待。”[6]尼采在此想到的是他的《悲剧的诞生》，是一次以历史—语文学方式所实行的考察，这种考察使他超越了亚历山大式的边界，超越了罗马—基督教世界而返回了开端，返回了“伟大、自然且富于人性的古希腊边界”。在这条路上，现代性的古董式思考的“迟到者”则转化成后现代时代的“初来者”，海德格尔将在《存在与时间》中再次实施这样一个计划。对于尼采而言，出发点是明确的，一方面历史启蒙只能加剧现代性成就中明显的分裂性，以文化宗教形式出现的理性不再能培育一种综合性力量来更新传统宗教的统合力；另一方面回复通往现代性之路已被堵死，古代文明的宗教形而上学世界观本身就是启蒙的产物，它们过于理性了，因而无法同现代性的激进启蒙进行对抗。

同所有跨出启蒙辩证法的人一样，尼采也实施了一次引人注目的整平行动。现代性失去其独一无二的地位，在因为古代生活的终结和神话的坍毁而引发的漫长合理化的历史中，现代性只是构成了最后一个时代。[7]在欧洲，苏格拉底和基督，即哲学思想和一神教的奠基人，标志着这种转折点：“令我们深感不满的历史文化的巨大的历史需求；围绕着某一个他者文化的聚合；对知识的消费欲望——所有这些，如果不是意味着神话的丧失，如果不是意味着神话家园的丧失，那又意味着什么？”[8]现代时间意识，理所当然地严禁任何倒退思想，严禁任何无中介地向神话本源的返归思想。只有未来才构成唤醒神话的过去的地平线：“过去的声音犹如神谕：只有了解现时又主宰未来，你方能理解过去。”[9]这种乌托邦态度指向即将来临的上帝，它将尼采的所为同“回归本源”的反动呼声区分开来。将本源和目的进行相互比较的神学思想完全丧失了力量。由于尼采并没有否定现代时间意识，而是高扬它，他就可以将现代艺术想象为现代性同古代相联结的中介，正是现代艺术的极度主体表达形式驱使这种时间意识到达顶点。鉴于历史主义提供给我们的是一个展示性的世界，且将当代人对它的享用转化为观察者的自以为是，故只有在实际中自我消费的艺术的超历史力量才能拯救“人的真实贫困和精神贫瘠”。[10]

在此，青年尼采的内心已拥有了理查德·瓦格纳的计划，瓦格纳在他的《论宗教和艺术》的开篇写道："人们可以断言，只要宗教变得具有艺术性，它就会使艺术积攒宗教的精华，在此，艺术就可以根据神话的象征价值来领悟神话象征（宗教相信神话象征是的确真实的）。所以，隐藏在神话象征后的深刻真理可以通过它们的理念再现识别出来。"[11]成为艺术作品的宗教狂欢，连同文化复苏的公共空间，据认为是为对私自占有式的历史文化本质的克服。一个经过美学更新的神话，据认为是对竞争社会连为一体的社会整合力的瓦解。它解散了现代意识的中心，且使之向古代经验敞开。这种未来艺术否认了它是个体艺术家的作品，同时它使"人们自己都成为未来艺术家"。[12]这就是尼采称颂瓦格纳为"社会革命家"和亚历山大文化克服者的原因。他期望狄奥尼索斯式的悲剧效果始于拜罗伊特——"国家、社会，概而言之，人与人之间的沟壑都让位于返回自然中心的压倒性的整体感"。[13]

正如我们所知，尼采后来对瓦格纳的歌剧世界深感厌恶。这种反感有个人、政治和美学原因，但较之这些更令人感兴趣的是这样一个问题后的哲学动机："一种音乐不再是浪漫主义式的（像瓦格纳那样），而是酒神式的，它会是什么样子？"[14]新神话的计划具有浪漫主义本质，而对即将来临的酒神的求助也是如此。尼采又将自己同这些计划的浪漫主义运用区别开来，并且宣布了一个公开而更加激进的远远超过瓦格纳的观点。但是，狄奥尼索斯和浪漫主义到底有何不同？

二

在黑格尔的《最古老的体系纲要》中，人们已经发现了将诗制定成人性的教师这一新神话的期待。在此有一个瓦格纳和尼采后来都加以强调的主题：通过复兴的神话形式，艺术可以再次要求公共机构的品质，可以培养力量对民族的伦理总体性进行再生。[15]在同一个意义上，在《先验唯心论体系》的末尾，谢林告诉我们，新神话"不是个别诗人的构想，而是表现为一个伟大诗人的一个新种族的构想"。[16]在施奈格尔的《神话话语》中，他也讲到了类

似的情形:“我们的诗缺乏中间点,缺乏路径——对于古人而言,神话就是这样的路径。现代诗歌艺术远逊于古代经典作家作品,这一基本事实,一言以蔽之:我们没有神话,但……我们快要拥有它了。”[17]这两份出版物都出现在1800年,且用种种不同的方式将新神话的想法延续下来。

黑格尔的《最古老的体系纲要》有一个更深的主题,它持这样一种观点:由于新的神话,艺术将会取代哲学,因为审美直觉是“理性的最高行为”,“真和善只是在美中才密切交融”。[18]这句话作为座右铭留待谢林的1800年的“体系”来作答。谢林在审美直觉中发现了这样一个难题的答案:那个“我”是怎样被意识到在它本身的产品中的自由和必然、精神和自然、意识和无意识活动的同一性。“因此,对于哲学家来说,艺术是最崇高的,因为它给他敞开了一个圣所,在此,在这种永恒和原初的统一中,自然和历史中的分裂物,在生命、行动和思想中永远脱离自身之物,都燃烧成一个火焰。”[19]在反思趋于极端的现代状况下,是艺术而非哲学,保护着绝对同一性的火焰,这种火焰曾在宗教信仰群体的节日膜拜中被点燃过。艺术以新神话的形式将再次要求其公共性,她不再只是哲学的法则,而是哲学的目标和未来。在它达到顶峰后,后来者将会回流进曾是其起源的诗的大海,“概而要之地说科学向诗的返归的‘中间项’是什么,这并不困难,因为这样的东西存在于神话中,但是,一个新神话怎样出现,这才是一个问题,未来世界的命运期待着对这个问题的阐明”。[20]

这同黑格尔的差异十分明显——不是思辨理性,而是诗,一旦它以新神话的形式成为公共的,它就可以取代宗教的统摄力量。的确,谢林真的建立了一个完整的哲学体系得出这一结论:正是思辨理性本身通过新神话的计划超越了自身。施奈格尔则是另一种看法,他评论说哲学家“(抛弃了)体系的战争饰品,且同荷马共享新诗庙宇里的居所”[21]。在施奈格尔手里,新神话从哲学根基的希望转化成弥赛亚式的希望,历史记号加速了这种弥赛亚式的希望,而这种记号则告诉我们:“人正在用它的各种力量抗争去寻找它的中心,人要么毁灭……否则就去再生……远古再一次变得至关重要,最遥远的未来文化将会预告自身。”[22]对在谢林那儿构筑好的历史期待进行弥赛亚

式的世俗化缘自于施奈格尔归之于思辨理性的改变过的地位。

确实，这已经使思辨理性的重心随着谢林而移动了：理性不再能根据自己的自我反思中介控制自己，它只能通过在先的艺术媒介发现自身。但是依照谢林的观点，艺术作品中能直觉到的东西仍不过是成为目的的理性——融在美中的真与善的亲密关系。施奈格尔恰当地对这种统一体提出质疑，他在这个意义上，即"美同真和道德是分离的，它和它们权利平等"[22]的意义上，坚持美的自律性。新的神话不再使其黏合力归功于所有理性瞬间亲密相关的艺术形式，而是归功于同哲学、科学、道德、伦理有所区分的诗的天赋。[23]"因为这就是一切诗的开端，也即是，克服合理化思维理性的活动和规律，且将我们再次植入美妙的迷乱中，植入人性的原始混沌中；因为我所了解的最美的象征是群聚的古典神"。施奈格尔不再将新神话理解为感性化了的理性，不再理解为审美化的理念——它们被设想为依据人们的兴趣以这种方式联结起来的。相反，只有那些自律性的诗，那些切断了同理论理性和实践理性的关联的诗，才向原始神话力量敞开了大门。惟独现代艺术才能和被封在现代性内的古代的社会整合源泉相联结。根据这种理解，新神话吁求分裂的现代性同作为理性的他者的"原始混沌"联结起来。

然而，如果新神话的建造缺乏启蒙辩证法的推力，如果对"伟大的再生进程"的期待不再扎根于历史哲学，那么"浪漫的弥赛亚主义"需要一个新的思想形象，[24]在这种联结中，疯狂的、永不停息地变换的狄奥尼索斯，发狂的驱动之神，在早期浪漫主义中所从事的令人惊讶的重估就值得注意。

酒神崇拜对失去自信的启蒙时代颇富吸引力，这是因为在欧里庇得斯和诡辩派的古希腊，它还能意识到古代宗教传统。曼福雷德·弗兰克将作为未来神的狄奥尼索斯能对救赎式希望产生吸引力这一事实作为决定性的动机挑选出来。[25]塞默勒，这个溺死的女人，和宙斯一道生下了狄奥尼索斯。狄奥尼索斯由于宙斯的妻子赫拉的神怒而备受欺虐，最终发疯。自那时起，狄奥尼索斯同一群酒色之徒游荡于北非和小亚细亚，如荷尔德林所言，狄奥尼索斯是一个"外在之神"，使西方陷入"诸神的夜晚"，只馈赠了醉这一礼物，除此之外一无所有。但是，人们认为狄奥尼索斯终归有返回的一天，

终归会神秘地再生，从疯狂中解脱。他是一个缺席的神，他的回归总会来临，这使他和其他所有的希腊神区分开来。这也同基督有明显的相似。基督也是死了，留下面包和酒直到他的返归。[22]当然，狄奥尼索斯也有一些特殊性：在他过度的膜拜中，他一如既往的储存着社会统一性，而这在基督教西方同古代的宗教狂热形式一道丧失了，所以荷尔德林将狄奥尼索斯神话同一种独特的携带着弥赛亚式的期望的历史解释形象联系起来——这种形象影响至海德格尔。从一开始，西方就处于诸神退隐或是存在被遗忘的夜晚，未来神将会更新这种遗失的原始力量。"最伟大的超然性"使这个即将来临的神痛苦地恢复了意识，他也通过他的缺席使其抵达清晰可见。通过使那些被抛弃者更加迫切地感受到他们丧失了什么，他也总是更为坚定地宣称他的返归：在最大的险境里，拯救者也变得强大起来。[23]

在对历史的狄奥尼索斯式的处理态度上，尼采不是最早的。有关希腊悲剧歌舞的起源的历史主题——这种悲剧产生于古希腊对狄奥尼索斯的膜拜——从早期浪漫主义已完好培育而成的语境中获得了对现代性展开批判的要旨。尼采为何将自己同浪漫主义背景区分开来尚需更多的解释。关键是狄奥尼索斯和基督的等同，这不仅被荷尔德林所认可，诺瓦利斯、谢林、克鲁泽以及整个对神话的早期浪漫主义解读者都接受了这一点。发疯的酒神和基督救世主的同一性只是在这一点上才是可能的：浪漫的弥赛亚主义的目的是促使西方的再生，面非对西方的背离。新神话据认为是恢复已丧失的统一性，而不是拒绝同原始神秘力量分离所引发的解放，这种解放是针对着一神面前已经个体化的个人的。[24]在浪漫主义那里，对狄奥尼索斯的求助只是被设想为打开了公共自由之维，在此，基督式的许诺以这种当世的方式满足了，所以，主体性原理——宗教改革和启蒙使之深化，与此同时也促使它居于权威性的支配地位——就可能失去它的狭隘性。

三

成熟的尼采认识到瓦格纳——在瓦格纳那里，现代性几乎"集于一身"

——和浪漫主义者共享这一论点：现代时代尚未完成。确实，瓦格纳使尼采“对遗留给我们充满热情的现代人的一切深深失望”，因为他，一个绝望的颓废者，“突然……跪拜在基督十字架面前”。[30]这样，瓦格纳仍旧迷恋于狄奥尼索斯和基督的浪漫主义统一体。他和浪漫派一样极少尊重狄奥尼索斯身上的半神半人性，正是这才从根本上拯救了同一性的磨难，取消了个性化原理，使反超验上帝整体的多样性合法化，使反清规戒律的无法无天合法化。在日神那里，古希腊人使个体神圣化，使个人界限的章法神圣化。但是，阿波罗式的美和节制只是将提坦和蛮荒藏于深处，但它们在狄奥尼索斯节日的迷狂气氛中爆发：“个人，连同他全部的克制和均衡，在此都听命于狄奥尼索斯的忘我状态，且忘记了日神的清规戒律。”[31]尼采记住了叔本华对于惊恐的描绘：“当人突然开始怀疑对现象的认知形式的时候，惊恐就攫住了他，因为充足理由律……似乎承受着某种意外，如果在个人化原理坍塌之际，我们给惊恐增添点极乐迷狂——它自人的心底深处，更确切地说是从本性深处喷涌而出——我们就偷偷瞥见了狄奥尼索斯的本性。”[32]

但是尼采不仅仅是叔本华的信徒，他也是马拉美和象征派的同路人，是为艺术而艺术的支持者。因此，还有一些当代艺术经验，也构成对狄奥尼索斯进行描述的一个组成部分——它们将酒神描述为主体上升至彻头彻尾的忘我状态（同浪漫派相比，这些艺术经验又一次显得激进）。尼采称之的“审美现象”在对一个非中心化的主体性——它从所思所为的日常习惯中解脱出来——的全神贯注的自我处置中显露出来。仅仅当主体失去了自我，当它避开时空中的实用经验，当它被突然的震惊搅乱，当它考虑到已满足的“对真实在场的渴望”（奥柯塔伏罗·帕兹），忘我是在瞬间表达出来；仅仅当智性的所为、所思的划分被搅乱，日常生活标准遭破坏，习惯的正当性幻觉已坍毁——仅仅当意料之外的和绝对令人惊讶的世界敞开之际，审美幻觉领域，既不隐蔽，也不展示，既非表象，也非本质，它仅仅只是表面而已。尼采继承着祛除与理论和实践的联系，从而对审美现象进行浪漫主义的纯化。[33]在这种审美经验里，狄奥尼索斯式的现实被“遗忘的峡谷”切断了同理论知识、道德行为世界以及日常生活的联系。艺术以迷狂，以非个体化的界

限，以里里外外的多种本性的混合为代价，打开了一条通往狄奥尼索斯之路。

结果，非神话的人的现代性存在可以从新神话中期待某种消除了所有中介的救赎，这种叔本华式的酒神原则赋予同浪漫救世主义迥异的新神话学规划一个窍门——在此这就是回避现代性的虚无空洞的问题。由于尼采对现代性的批判,就第一次摒弃了它所保留的解放内容,主体—中心理性面对着的是理性的他者。作为反理性的权威，尼采吁求那些回置进古代领域的经验——非中心的主体性的自我暴露的经验，它从各种概念和有目的的行为的限制中解脱出来,从各种必须的工具和道德中解脱出来。“使个体化原则崩溃”成为逃离现代性之路。当然,如果这不仅仅是对叔本华的援引的话,这就只能通过最高级的现代性艺术获得可信性,尼采对这一矛盾视而不见，因为他将与先锋派艺术内在逻辑表达有关的理性瞬间同理论和实践理性切断了,且将它硬塞人形而上学式的变了形的非理性化领域。

在《悲剧的诞生》中,伫立于艺术之后的是生命。这里,世界有理由被看做只是一个审美现象,就此,我们已发现了一个特殊的神正论。[34]深深的残忍和痛苦,快乐和兴奋,都被看成是一个创造性精神的投射,这个创造性精神毫不犹豫地沉迷于对力量的迷狂享受，沉迷于他随心所欲的幻象。这个世界显示为一个变形和阐释之网,因为没有意图,没有文本提供一个基础。同感觉力一道——这种感觉力以尽可能多的方式使自己受到影响——创造意义的力量构成了权力意志的真正核心,与此同时,这也是幻觉意志(will to illusion),简化意志,去伪意志,表层意志;艺术可算是人的真正的形而上学活动，因为生命本身就是以幻觉、欺骗、光学和必要的视角和错误为基础的。[35]

当然,尼采可以将这些观点构造为“艺术家的形而上学”,只要他对是或应当是审美维度的一切进行还原。没有实体现象也没有道德现象——至少在尼采谈及审美现象的意义上如此。知识实用论和道德自然史的著名纲要将“真”与“假”、“善”与“恶”的区分追溯至对有利于生命的东西的偏爱,对高贵者的偏爱,这一纲要说明了上述看法。[36]依据这种分析，在显而易见的一

般规范论断后，潜藏着价值估量的主观力量论断，即使在这些权力论断里，也不是个人主体的策略性意志得到公认，相反，跨主体（transsubjective）的权力意志在匿名的征服过程的潮起潮落中体现出来。

在每件事中起作用的权力意志理论提供了一个框架，在此框架内，尼采解释了由实体和物品所组成的虚构的世界是怎样出现的；虚幻的知识同一性、道德行为主体是怎样出现的；内心世界、灵魂、自我意识是怎样形成的；形而上学、科学、禁欲主义理念是怎样取得支配地位的——最后，主体—中心理性是怎样将这种全部发明归功于权力意志核心的有害的、虐待狂式的倒置。主体—中心理性的虚无主义的控制被视作为倒错的权力意志的结果和表达。

这样，由于未扭曲的权力意志仅仅是酒神原则的一个形而上学概念，尼采就可以将现时代的虚无主义理解为诸神退隐的夜晚，在此，已宣告了缺席的神的临近，神的"离开"和"超越"被人们误解为逃离现实——"当他仅仅是沉迷、专注和渗透现实，以便终有一天现形时，他或许会将对现时的拯救带回家来。"[⑨]尼采将反基督的回归时间视为"正午的铃声"，这和波德莱尔的审美时间意识极其一致。在潘（Pan）的时刻，白天屏住了呼吸，时间处于停滞——瞬间同永恒交融一体。

尼采将他以权力理论发展而来的现代性概念，归功于对理性祛伪式的批判，这种批判使自身置于理性视域之外，它还具备某种暗示性，因为它至少潜在地吁求从审美现代性的基本经验转借而来的标准。尼采推崇趣味，"味觉的是和非"，是超越真假，超越善恶的知识器官，但是他无法使他坚持的审美判断标准合法化，因为他将审美经验转移至远古，因为他没有认识到评估价值的批判能力是理性的瞬间——这种批判通过对现代艺术的讨论变得锋利敏锐——这种瞬间至少在程序上，在提供论断背景的过程中，同客观知识和道德洞见联系起来。通往酒神之途的审美领地反过来则被具体化为理性的他者。权力理论的暴露陷入了总体性的自我封闭的理性批判的困境中，在对《悲剧的诞生》的回眸中，尼采承认了他年轻天真的努力，即"将科学置于艺术语境中，从艺术家的角度来看科学"。[⑩]尽管即使在晚年的时候，他

也没有澄清寻求意识形态批判——这种批判攻击它自身的基础——到底意味着什么。[39]最终,他在两种策略间摇摆不定。

一方面,尼采看出了对世界进行艺术沉思的可能性,这种沉思是用学术方式进行的,但也带有一种反形而上学的、反浪漫的、悲观和怀疑的态度。因为它服务于权力意志哲学,这类历史科学就被认为能够摆脱真理信念的幻觉。[40]于是,理所当然的这种哲学的有效性就被预先假定了。另一方面尼采应明确对形而上学进行批判的可能性,这种批判将形而上学思想连根挖起,但他本身又不放弃哲学。他宣称狄奥尼索斯是一个哲学家,而他本人则是这个酒神的最后的信徒和最初的行家。[41]

尼采对现代性的批判沿着两条道路被继承着。怀疑论者尼采通过人类学、心理学和历史学的方式,想对歪曲的权力意志、背叛的反动力、主体—中心理性的出现进行祛伪,这些继承者是巴塔耶、拉康和福柯;对形而上学最初的批评者自称有独特的知识,且将主体哲学的兴起追溯至前苏格拉底的开端,在这方面的继承者是海德格尔和德里达。

四

海德格尔继承了尼采的酒神式的弥赛亚主义的基本动机,但同时也回避了自我封闭的理性批判的困境。尼采以一种“学术”的方式,通过对真理信念和禁欲理想进行谱系考察,想使现代思想高高地超越自身。海德格尔则窥见了祛伪的权力理论策略中未清除干净的启蒙残余物,他紧跟着“哲学家”尼采。尼采以总体化的、自我消费的意识形态批判所追寻的目标,海德格尔想通过对西方形而上学的内在摧毁来抵达。尼采横跨了希腊悲剧和新神话学之间作为桥梁的狄奥尼索斯式事件。海德格尔的后期哲学可以理解成这样一种立意:将这种事件从审美复兴的神话学区域转移到哲学区域。[42]海德格尔首先面临的任务是:将哲学置于艺术在尼采那儿所占据的位置(作为反虚无主义的运动),以便到时用这样一种方式来改造哲学思想,从而使其成为酒神力量的僵化和更新的区域——他想将虚无主义的出现和克服描

述成形而上学的开端和结束。

海德格尔的第一个关于尼采的演讲冠名为《作为艺术的权力意志》。它主要以尼采死后的断片残篇《权力意志》为基础，这些断片由伊丽莎白·弗斯特－尼采编撰而成，它被拉扯成一个未竟的鸿篇巨制。[43]海德格尔试图证明这样一个主题，即“尼采陷进了西方哲学的轨道”，[44]他断定“尼采的形而上学返回到西方哲学的开端”，[45]且将反虚无主义运动引向“艺术家—哲学家”。然而，尼采艺术拯救力量的观点“乍一看”被认为是“审美”的，但“根据(它们的)深层意愿看”却是“形而上学的”。[46]海德格尔对艺术的古典理解需要这样的解释。像黑格尔一样，他也深信艺术终结于浪漫主义。同瓦尔特·本雅明一比较就可以表明海德格尔是如何少之又少的受到真正的先锋派艺术经验的影响，所以他也无法理解为什么只是强烈主观性和激进差异性的艺术——它从非中心主体性的自我经验中培植符合审美维度的意义——才将自己视作新神话学的发起者。[47]这样，他就顺理成章地想象“审美现象”和“艺术对形而上学的攻击”之间的平等。美使存在外现：“美和真的确是通过敞开存在者的存在，而同存在相关。”[48]

稍后，海德格尔又写道：诗人宣布将自己暴露给思者的神物，思和诗理所当然地相互依赖，但最终是诗起步于思。[49]

一旦艺术以这种方式本体化，[50]哲学就应当再次担起在浪漫主义那里一度交给艺术的任务，也即是说，它应建立宗教统摄力量的对等物，以便有效地对抗现代性的分裂。尼采曾将对虚无主义的克服委托给了审美式的复兴酒神神话。海德格尔将酒神的兴起投射在对形而上学批判的屏幕上，这因而就呈现世界—历史的意义。

是存在从存在者中脱身而退，是存在通过一种剥夺的不断递增的匮乏痛苦，通过一种可感觉到的缺席，宣告了它的不确定的抵达。思，通过西方哲学所注定的存在的遗忘命运悄悄地追踪存在，它有一种催化功能，思从形而上学中涌出，同时也质询形而上学的本源且从内部跨越了形而上学的界限，它不再在理性的自信中分享它自己夸耀的自律性。确确实实，存在隐匿于其中的各个地层应当被开掘。但是，同反思力量刚好相对的摧毁工作，旨

在培养一个新的他律，它使其能量一心一意地聚结在一个主体性的自我克服和自我放弃上，这种主体性务必学会锲而不舍且保持谦卑。至于理性本身，它只能在遗忘和驱逐的恶毒行为中发挥作用。即使是记忆也缺乏力量促使流放者归来。结果，存在的发生只能是注定的天命。困境中的人可以最大限度地敞开自己、接纳存在。海德格尔对理性的批判终止于这样的远离中：使方向上的激进变革——这种变革四处弥漫，但是掏空了内容——远离自律性，且转向对存在的自我臣服，这就遗留下了自律和他律的对立。

巴塔耶由尼采所激起的对理性的批判采用的是另一个方案。它也为那些解中心化的含混的狂喜经历的人雇来了神圣的概念，在这种狂喜中，坚固的主体性跨过了其边界。宗教献祭行为、性爱交融行为——在此，主体力求"同我脱离"，且让位于重建的"持存的存在"——是他的典型例证。[①]巴塔耶也寻求原始力量的踪迹，这种原始力量使理性化的富于纪律的工作世界和非法的理性他者之间的断裂或裂口缝合起来。他将对曾遗失的持续性的压倒式的有力返归想象为反理性要素的喷发，想象为一次自我拆界的呼吸行为。在这种解散过程中，自我确证的单子式的封闭主体性以及相互客体化的个体都被取消且投入了深渊。

巴塔耶不是通过克服深陷于形而上学中的知识的狭隘之路来接近这种酒神式的暴力的，而是通过经验和分析式的对下述现象的把握来接近的：对目的性—理性主体的自我弃绝和自我反叛。他明显地对巴什拉尔式的纵欲狂欢的权力意志特性深感兴趣，这种非凡的创造性和繁茂充溢的意志活动在戏剧、舞蹈、狂喜和眩晕中体现出来，也同样多地在由摧毁、由激起残酷和快感的观看痛苦、由目击的暴力死亡等所唤起的各种各样刺激中体现出来。巴塔耶耐心地剖析了宗教仪式献祭和性爱的极限体验，这种剖析的好奇眼光为一种恐怖的审美所引导和体现。作为安德烈·布勒东的长年追随者以及日后的对手，巴塔耶不像海德格尔那样绕过了尼采的基本审美经验，而是将这种激进的经验贯彻进超现实主义之中。巴塔耶发疯似地考察羞愧、憎恨、震惊这些矛盾和令人困窘的情绪反应，他分析了虐待狂式的满足感，这种满足感通过突然的、毁坏的、闯入的和暴力干涉的效果发泄出来，在

这种爆炸式的刺激中，渴求倾向和向呆若木鸡式的迷恋的恐吓的后退倾向相互抵消。憎恨、厌恶、恐怖同贪欲、渴求、诱惑混为一体。这种分裂的、矛盾的意识进入了一个难以理解的领域。超现实主义者想通过借用的具有攻击性的审美方式来引起震惊感。巴塔耶将这种“渎神的启迪”(本雅明语)上溯至视人为死尸、嗜血成性者、赤身裸体、月经流血、乱伦等等这样一些禁忌。

我们下面应讨论的这些人类学的考证,给自主性理论提供了出发点,同尼采的《道德的谱系》一样,巴塔耶研究了对一切异质物的界定以及彻底的根除,这样,有目的的理性劳动、消费和控制就形成了。他并不回避建构一部西方理性史,这部理性史同海德格尔对形而上学的批判一样,将现代性刻画成一个衰竭时代。但是,根据巴塔耶的解释,异质性的、额外的要素并非是伪装成神秘附加的启示式的注定天命而出现的,相反,它们表现为颠覆性力量。

不无悖论的是，巴塔耶用科学分析工具争取神的再生权利。他决不怀疑条分缕析的思想：“如果从随心所欲的、不被当前的严谨风气所认可的解释着手的话，谁也不能提出宗教问题。就我所谈及的内心体验而非客体对象而言，我并非一个科学人，但是我在谈论客体对象的时候，我却具备无可避免的科学家的严谨性。”⑦

巴塔耶通过两点同海德格尔区别开来：他通向真正的审美体验的途径(根据这种体验，他得出神圣概念)，他对知识的科学性的尊重，他更乐于利用这一点，来帮助他对神圣的分析。与此同时，如果有人考虑到海德格尔和巴塔耶各自对现代性哲学话语的贡献，那么，这两名思想家之间就有一些类似点。两者结构上的相似性可以由此来解释：海德格尔和巴塔耶紧随尼采之后迎接同一挑战。他们都想对理性进行激进的批判——这种批判攻击批判本身的根基。对论断的相似限制则缘自于提出问题的一致性。

首先,批判的对象务必足够敏锐地确定下来,这样我们才能根据它将主体—中心理性看成是现代性原则。海德格尔将客观化的现代科学思想挑出来作为他的思想起点；巴塔耶挑出的则是资本主义企业和官僚化的国家机器的有目的理性行为。海德格尔考察了意识哲学的基础本体论概念，以便

将对象化过程的技术控制意志揭露为统治着从笛卡儿到尼采的一系列思想的潜在冲动。主体性和物化曲解了我们对不可操纵物的看法。巴塔耶则考察了功用和效率的迫切性——工作和消费则独独服从于这类功用和效率——以便在工业生产内部识别出所有现代社会内趋向自我摧毁的内在趋势。理性化社会阻碍着非生产性的消费,阻碍着对积攒的财富的慷慨挥霍。

因为这样的总体化的理性批判放弃了启蒙辩证法的全部希望，这种总体化批判的范围如此之广泛,以至理性的他者,存在或者是自主性的反力量(counterforce)，就不再只是被考虑为理性本身的受压抑或分离的瞬间。结果,像尼采一样,海德格尔和巴塔耶应超越西方历史的起源而返回远古时代从而揭示酒神的踪迹——不论是在前苏格拉底的思想中还是在围绕着神圣的献祭场所的激动人心的状况里。正是在此,他们才识别出那些被埋葬的、非理性化的(rationalized - away)体验,这些体验是用生命来填充“存在”、“自主性”等抽象概念,这两个概念正是着手点,它们是作为同理性相对的概念被引入的,这样,它们抵抗任何的理性吸纳企图。“存在”是这样定义的:它从客观世界中可把握的和明确的总体性存在者中隐退。“自主性”的定义是，它被排除在有用的和可测度的世界之外。这些原始力量显得丰富多样——这种丰富性是要被赠予的,但现在却被持留着,失却了——显示为有待消费的财富。鉴于理性的特征是可算计的操纵和估价，它的对手就只能否定性地描绘为不可操纵的和不可估价的,就只能描绘为这样一个中介:如果主体放弃主体本身,超越主体本身,那么它就会陷进这个中介里。

这两种瞬间——理性瞬间和理性的他者的瞬间——并不处于指向辩证扬弃的对立中，而是处于一种相互抵触和排斥的紧张关系里。它们的关系不是由动态的压抑构成的——这种压抑可由自我反思或启蒙实践的抵消来颠覆,相反,由于这样的无能为力,即偏执的主体性通过其回忆力量和分析力量决不能抵达甩脱它的东西或者是远离它而自我把持的东西，理性就听命于退却和后撤的动力学，听命于驱逐和排斥的动力学。自我反思就同理性的他者隔绝了。元历史或宇宙的力量嬉戏起主导作用，这就要求全然不同的观察努力。在海德格尔这里，超越自身的理性的不无悖论的努力采纳

了千禧年主义的形式，这种紧迫默想形式魔法般地召唤出存在的天命。然而，巴塔耶通过他对神圣进行的异质性的社会研究，他自己允诺要澄清，但终究不要影响超越性的力量嬉戏。

这两个作者都是通过对西方理性史的叙事重构来建立他们的理论的。海德格尔将理性解释为与主体哲学主旨相关的自我意识，将虚无主义设想成以极权方式技术性的世界—控制的表现。形而上学思想的病态命运被认为是以这种方式达到了极点——这种思想通过质疑存在而运转，但考虑到整体性的物化，它也越来越多地丧失了根本的洞见。巴塔耶将理性解释为与实践哲学主旨有关的劳作，将虚无主义设想为强制累积过程的结果。过剩生产的病态命运——这种生产首先服务于繁茂兴旺的庆典和统治者，然后仅仅为了提高生产水平而耗尽了更多的资源——以这种方式达到了极致：过度奢华变成了生产性的消费，也去掉了创造性的、自我超越的自主性的基础。

对存在的遗忘、对非法物的排斥，是两个辩证形象。这两个形象直到现在还在激发着人们努力地将理性批判同启蒙辩证法模式区分开来，将理性的他者在现代性开始之前提至上诉法庭。下面，我将检查一下海德格尔的后期哲学（以及德里达对他的哲学神秘主义的创造性继承）和巴塔耶的普遍经济学（以及福柯以权力理论为基础的知识系谱学）——这两种方法都是尼采表明的——是否真的带我们走出了主体哲学。

海德格尔使艺术绝对地本体化了，并将所有的赌注下在一张牌上：通过破坏得以解放的思之活动，被认为是自己克服形而上学的思之活动。他因此就躲开了对理性进行自我指涉式批判——这种批判暗中毁坏它本身的基础——的两难。他向酒神式的弥赛亚主义来了一个本体论的转向。就此，他以这样一种方式将自己拴在本源哲学的推理模式和思维方式上：他只能以历史的基础化为代价来克服胡塞尔现象学的基础主义。这就导入了虚无。海德格尔试图通过使主体哲学的基础临时性地流动起来从而打破它的魔法般的怪圈。从全部具体历史中抽象而成的存在史的超基础主义表明，他仍旧使自己定胶于他所否定的思维上。相形之下，巴塔耶则诚信本真的审美

体验，并使自己直面现象领域。在这个现象领域主体中心理性可以向他者敞开。确实,他不能承认这种现代体验缘自于超现实主义;他不得不借助于人类学理论将它移置人古代语境中。这样,巴塔耶寻求对神圣、对普遍经济的科学分析计划，进而表明理性化的世界历史过程以及它最后转向的可能性。他以这种方式进入了同尼采一样的困境：他的权力理论无法满足科学客观性的论断,同时也无法使这种总体计划,因而也就是自我指涉式的理性批判——它佯装成真理性的理论主张——付诸实现。

注　释：

① 弗雷德里希·尼采:《历史对于人生的利弊》,剑桥,1980年,第24—25页。

② 同上,第62页,第37页。

③ 同上,第41页。

④ 同上,第21页。

⑤ 同上,第24页。

⑥ 同上,第45页。

⑦ 霍克海默和阿多诺也同样如此，在这个方向上他们同尼采、海德格尔、巴塔耶很相近。

⑧ 尼采:《悲剧的诞生》,纽约,1967年,第136页。

⑨ 尼采:《历史对于人生的利弊》,第38页。

⑩ 同上,第32页,第64页。

⑪ Richard Wagner, *Samtlich Schriften and Dichtungen*, Bd. 10, p. 211.

⑫ 同上,第172页。

⑬ 尼采:《悲剧的诞生》,第59页。

⑭ 同上,第25页。

⑮ M. Frank, *Der Kommende Gott Vorlesungen uber die neue Mgthologie*. 法兰克福，1982年,第180页。

⑯ M. Schqroter, *Schellings Werke*,卷2,第629页。

⑰ Friedrich Schlegel, *Kritische Ausgabe*,卷1,第312页。

⑱ Hegel, *Suhrkamp – Werkausgabe*,卷1,第235页。

⑲ *Schellings Werke*,卷 2,第 628 页。

⑳ 同上,第 629 页。

㉑ Schlegel,*Kritische Ausgabe*,卷 2,第 317 页。

㉒ 同上,第 314 页。

㉓ Schlegel,*Athenaeum Fragment Nr*.252,ibid,卷 2,第 207 页。

㉔ Schlegel,*Kritische Ausgabe*,卷 2,第 319 页。

㉕ 有关这种表述,见 W.Lange,*Tod ist bei Gottern immer ein Vorteil*,Bobere 编,*Mythos und Moderne*,第 127 页。

㉖ Frank,*Der Kommende Gott*,第 12 页。

㉗ M.Frank 结合 Holderlin 挽歌 *Brot und wein* 来研究基督和狄奥尼索斯的等同,见 *Der Kommende Gott*,第 257—342 页,也可见 P.Szondi,*Holderlin Studien*,第 95 页。

㉘ 见颂歌 *Patmos* 的开头:"Wo aber Gefahrist,Wachst das Rettende auch",见 Holderlin,*Samtliche Werke*,卷 2,V.F.Beissher 编,第 173 页。译成英文是:但是在危险之处,拯救的力量也会出现。

㉙ 根据这种联系,Jacob Taubes 观察到,谢林考虑到这种起始,就在古代意识和历史意识、神话哲学和启示哲学作了尖锐的区分:"晚期谢林的计划不应称为'存在与时间'(Being and time)而应称作'存在与时期'(Being and times),神话时间和启示时间性质不同。"(J.Taubes,*Iur Konjunktur des Polytheismus*,Bohrer 编 *Mythos und Moderne*,第 463 页)。

㉚《尼采反对瓦格纳》,载《尼采全集》卷 6,第 431—432 页。

㉛ 尼采:《悲剧的诞生》,第 46 页。

㉜ 同上,第 36 页。

㉝ 他使苏格拉底程式化了,苏格拉底陷于这样一种错误中:相信思想延伸到存在的最深渊;他也陷入于艺术家的反理论类型中:"无论真理何时被揭示,艺术家在这种揭示后总是要以痴迷的眼神,盯住那些仍是遮蔽之物;但是理论家在这种被废弃的覆盖中享受和发现了满足。"(同上,第 94 页)尼采怒斥了从亚里士多德到席勒的对美学的道德解释:"如果你们要解释悲剧神话,首要的要求是寻求快感,快感在纯粹的审美领域对悲剧尤为特殊,并且不要逾越进怜悯、恐怖或道德崇高的区域,丑恶、不和谐这些悲剧神话内容,怎样能激起美学快感?"(同上,第 141 页)

㉞ 尼采在这个句子中概括了这种教义:"每种邪恶都是有道理的,上帝看到它受到启发。"见《道德的谱系》,纽约,1969 年,第 69 页。

㉟ 尼采:《悲剧的诞生》,第 22 页。

㊱ J. Harbermas, *Iu Nietzsches Erkenntnistheorie*, 载 *Iur Logik der Sozialwissenschaften*, 法兰克福, 1982 年, 第 505 页。

㊲ 尼采:《道德的谱系》,第 96 页。

㊳ 尼采:《悲剧的诞生》,第 18、19 页。

㊴ 尼采:《道德的谱系》,第 145—153 页。

㊵《尼采全集》卷 12,第 159 页。

㊶ 尼采:《超越善恶的彼岸》,载《未来哲学的前奏》,纽约,1966 年,第 235 页。

㊷ 在 1936 年和 1946 年间(也即是,在体现出海德格尔法西斯痕迹的《形而上学引论》和引导战后哲学的《关于人道主义的信》之间),海德格尔持续地受尼采影响。存在历史的思想在和尼采的紧张对话中形成了。1961 年他在证实他的这段思想道路的两卷书的前言中明确地承认了这一点,见马丁·海德格尔:《尼采》。

㊸ 这种虚构经由 Giorgio Colli 和 Mazzino Montina 的版本毫无保留地推翻了,见他们对尼采后期著作的评论,参考《尼采全集》卷 14,第 383 页,以及《尼采生平传记》,卷 15,第 1 页。

㊹ 马丁·海德格尔:《作为艺术的权力意志》,载《尼采全集》卷 1,纽约,1979 年,第 14 页。

㊺ 同上,第 19 页。

㊻ 同上,第 631 页。

㊼ 在这方面,Oskar Becker 用他的反海德格尔基础本体论的二元主义论题,来表明一个无可比拟的重要的感受力,见 Oskar Becker, *Von der Hinfalligkeit des Schonen und der* Vorsichtigen Verwegenheit des Philosophen, 见 Dasein and Dawesen, *Gesammelte philosophische Aufsatze*. 第 11、103 页。

㊽ 马丁·海德格尔:《尼采》,卷 1,第 200 页。

㊾ 马丁·海德格尔:*Nachwort Iu Was ist metaphysik*?载 *Wegmarken*,法兰克福,1978 年,第 309 页。

㊿ 马丁·海德格尔这样概括他的第一次尼采演讲:"从存在本质的角度看,艺术务必视作存在者的基本发生,视作本真性的创造活动。"

(51) Geoges Bataille, *Der heilige Eros* 序言,法兰克福,1982 年,第 10 页。

(52) 同上,第 29 页。

走出主体哲学的别一途径：交往理性与主体中心理性的对抗[※]

于尔根·哈贝马斯　著

陈永国　译

权力理论悬而未决的难题[①]在关于现代惩罚程序或现代性征的系谱历史编纂选读中留下了踪迹。未解决的方法论问题在经验的缺乏中反映出来。福柯的确以主体哲学提供了对错综复杂的关于人文科学的颇具启示意义的批判：这些科学努力要通过一个希图认识自身的主体逃避矛盾的自我主题化（self-thematization）的难以摆脱的困境，但在逃避的过程中，却更深地陷人了科学主义自我物化的陷阱。然而，福柯并未充分考虑自己在方法上的困境。他的理论试图超越那些伪科学之上而达到更加有力的客观性，但在这个过程中，却越发无望地深陷一种现代主义历史编纂的陷阱，这种历史编纂自以为不得不进行相对主义的自我否定，因此丝毫不考虑其自身修辞的规范基础。与人文科学的自制的客观主义相对应的，是福柯忘我的主观主义。他努力要保留基本的权力概念中生成性言语表现固有的超验时刻，同时从这个概念中抹去主体性的每一条踪迹，其结果便是现代论、相对论和符码规范论。这种权力概念并未使这位系谱学家摆脱种种矛盾的自我主题化。

因此，通过理性批判再次为人文科学祛伪将是一个好主意，但这次却充分注意到了尼采的后继者们顽固地忽视了的一个事实。他们没有看到哲学的反话语从一开始就伴随着康德开创的现代性的哲学话语，现在已经把对

※ 本文选自于尔根·哈贝马斯《现代性的哲学话语》。本文表达了哈贝马斯一以贯之的思想，即，既要走出主体哲学的老路，但又不能滑入虚无的后现代理论，恰当的方式是建构一种“交往理论”。——编者。

主体性的反思制定为现代性的原则了。[2]福柯在《词与物》最后一章中敏锐判断的意识哲学的基本概念困境，席勒、费希特、谢林和黑格尔也曾予以类似的分析。诚然，他们提供的解决办法是相当不同的。但是，如果权力理论也不能提供走出这一困境的途径，那么，我们就有必要把现代性的哲学话语回溯到它的起点上去，以便重新审视在重要的转折关头人们曾经指出的方向。这就是这些讲演的意图。你们会记得我曾经指出过年轻的黑格尔、年轻的马克思、甚至写出《存在与时间》的海德格尔和与胡塞尔论争的德里达在他们并未择取的可选道路面前占据的位置。

就黑格尔和马克思来说，问题是不要囫囵吞枣地把与伦理总体性相关的直觉回置到认知和行为主体自我指涉的视域，而是要根据在受合作约束的交往群体中自由审查制度的构成模式来阐释这种直觉。在海德格尔和德里达那里，问题是不要把创造意义的阐释世界的视域归咎于勇敢地投射自身的此在，或归咎于构架结构的背景事件，而是要归咎于交往地构成的生活词语，这些词语是通过旨在达到相互一致见解的实在的行为中介而自行生成出来的。在这些地方，我已经指出，客体认识的范式必须由能够言行的主体之间相互理解的范式所取代。黑格尔和马克思没有达到这种范式转换；而在希图抛弃关于主体性的形而上学之时，海德格尔和德里达也同样深陷以哲学起源为意向的泥潭。从对自我指涉主体的重合困境的强制力所做的三重分析，福柯转向了已证明自身走入绝境的一种权力理论。他步海德格尔和德里达的后尘，抽象地否定自我指涉的主体，简言之，他宣布“人”是不存在的。但与海德格尔和德里达不同的是，他不再通过时间化了的原始权力来弥补失去的事物的秩序，而哲学上孤立的、结构上负载过重的主体则徒劳地以自己的力量恢复这种秩序。最终，超验历史学家的“权力”，即压倒和被压倒的话语所经历的坎坷变化中的一个单一常数，不过证明是古老的生命哲学[3]中“生命”的同义语。如果我们抛弃关于哲学的无家可归的似乎有些伤感的前提，如果我们理解处理问题的超验方式与经验方式之间、根本的自我反映与不可能自反追溯的不可理解的因素之间、自我生成的生产活动与先于一切生产的原始因素之间繁忙的往返的话，即是说，当我们理解了所

有这些重叠的真实情况即资源枯竭的症候时，一种更加可行的办法便会自行显现。意识哲学的范式已经枯竭。惟其如此，资源枯竭的症候就应该随着向相互理解的范式的转化而消解。

如果我们权且假定我在别处提出的以达到理解为指向的行为模式，[④]认知主体据以自认为是外部世界之实体的那种客观化态度便不再拥有特权了。毋宁说，相互理解的范式的根本是参与相互作用者的述行态度，他们通过对世界上的事物达到一种理解而协调行动计划。当本我执行一种言语行为、而另一个我则根据这个言语行为采取一个位置时，双方就进入了一种人际关系。后者是由当时碰巧在场的言说者、听者和非参与者相互连接的视角系统建构的。在语法的层面上，这相当于人称代词的系统。凡是经过这种语法训练的人都能在这种述行态度中学会采用第一、第二和第三人称的视角并使其相互转换。

现在，参与者通过语言的中介而相互作用的这种态度促成了主体之于自身的一种关系，它不同于观照者对外部世界的实体所采取的那种客观化态度。与自我的这种超验—经验的重合关系，只有当这个观照者视角没有其他选择时才是不可避免的；只有在这时，主体才能自视为与整个世界互为补充的主导，或自视为在这个世界上出现的一个实体。在超验的我的出世态度与经验的我的入世态度之间不可能有中介。语言上生成的主体间性一经获得优势，这一选择便不再适用了。然后，本我便身处一种人际关系之内，使得他能够作为参与者而与自身关联起来，与另一个我的视角构成交互作用。在第三人称的凝视之下一切都将冻结成一个客体，无论这种凝视是内向的还是外向的。在述行态度中从第二人称的透视角度转向自身的第一人称就可以重述它刚刚进行过的行为。为了替代经过反映而客观化了的知识——即自我意识本身的知识，我们有必要对已经采用过的知识进行一种扼要重建。

早先被归于超验哲学的东西，即对自我意识的直觉分析，现已适应于重建学科的圈子，这些重建学科从参与话语和交互作用的角度，通过分析成功的或被曲解的言说，试图阐明有能力的言说主体、行为主体和认知主体对规

则的前理论掌握。由于这种重建的努力已不再指向超越现象领域的知性领域，而指向实际实施的被存入正确生成的言说之中的规则知识，所以，超越与经验之间的本体分离已不再适用了。如与让·皮亚杰的生成结构主义的联系所示，重建和经验的假设可以在同一种理论中结合起来。[⑤]这样，自我主题化既不可避免又互不相容的两个方面之间未解决的往来便被打破了。因此，我们不再需要杂交的理论来弥合超验与经验之间的鸿沟了。

同样的道理也说明在使无意识变成意识的维度里与自我关系的重合。据福柯言，主体哲学的思想在这里前后摇摆，一方面是决意反映地把自在之物改造成自为之物的英雄壮举，另一方面是对顽固逃逸意识之透明性的一种模糊背景的认识。如果我们过渡到相互理解的范式，那么，自我主题化的这两个方面就不再是不相容的了。既然言说者和听者能够直接就世界上的事物达成一种相互理解，那么，他们就活动在其共同生活世界的视域之内；这始终是参与者的背景——作为在直觉上已知的、无可置疑的和不可分析的整体背景。言说的环境是根据相关主题裁剪的生活世界[⑥]的一个断片；它既构成了一个语境，又为相互理解的过程提供了**资源**。生活世界构成一个视域，同时提供在特定文化中被认为是理所当然的众多事物，交往的参与者在阐释尝试中就是从这些事物中抽取交互阐释的原型的。由社会化个体的价值和能力所凝聚的群体的团结，如同文化上根深蒂固的背景假设一样，都属于生活世界的构成成分。

为了能够提出所有这些主张，我们自然要改变一下视角：我们只能从背后洞察生活世界。从以相互理解为指向的行为主体的直接视角来看，由始至终只是被“共同给予”的生活世界必定会逃避主题化。作为使群体和个体的身份和背景计划成为可能的一个总体，它只能前反映地存在。事实上，言说中积淀的实际应用的规则知识可以从参与者的视角加以重新构建，但是，整个生活世界不断退后的语境和始终处于背景之中的资源却不然。为了能够把交往行为作为整个生活世界得以再生产的媒介，我们需要**一种在理论上构成的视角**。甚至从这个视角出发，也只能提出形式—实用的主张，即与一般生活世界的结构相关的主张，而不能决定诸多生活世界的具体的历史

构造。当然，此时，交互作用的参与者已不再作为原创者出现，不再借助可解释的行为控制环境，而是作为传统的产物，他们身处这些传统之中，属于那些团结的群体，并在那些社会化过程中成长。这就是说，生活世界再造自身，以至于超越行为者视角的下述三种功能都能得以实现：文化传统的传播，群体借助标准和价值而达到的整合，和续后各代人的社会化。但以这种方式进人视域的乃是交往地构成的**一般**生活世界的属性。

凡是想要自反地意识到任何个人传记或某一特定生活方式的个体总体性的人，都必须采用参与者的视角，放弃理性重建的意图，而简单地按历史线索进行。如果必要的话，可以把叙事工具风格化为以对话方式实施的自为批判，对此，医生与病人之间的分析式谈话提供了一个恰当的模式。这种自我批判的目的在于消除虚假本性，即不自觉地构成对行为的认知障碍和强制力的虚假推理，它关系到通过叙事而回忆起来的整个生命进程或生活方式。对实体化、对自我生成的客观幻觉的分析式解析由反映的体验所使然。但这股解放力却指向**单一**的幻觉：它不能清晰表明个体化或集体生活方式过程中生命进程的**总体性**。

超越意识哲学极限的自我反映的两个遗产具有不同的目标和规模。**理性重建**从事强化意识的活动，但却以无名的规则系统为指向，而不适用于总体性。对比之下，**条理分明地进行的自我批判**与总体性相关，然而却意识到它永远不能全面地阐明隐含的、前谓词的内容，即并非集中体现的生活世界的背景。[7]正如根据交往理论阐释的精神分析学的例子所示，[8]重建和自我批判这两个步骤仍然可以融合在同一个理论框架之内。就认知主体来说，自我主题化的这两个方面也不是不可调和的；在这方面，强行克服矛盾的杂交理论也是多余的。

类似的道理也适用于主体的第三种重合，即主体作为原本创造性的同时也是从其本源异化出来的行为者。如果生活世界的形式—实用概念将出于社会理论的目的而富有成效的话，那就必须将其改造成经验上可用的概念，并与自我调整体系的概念融为一体，成为关于社会的一个二层次概念。此外，对发展逻辑的问题与发展动力的问题加以仔细区分是必要的，因为这

样社会进化就能条理分明地与社会历史相互区别和相互关联。最后，社会理论必须意识到它自身出现的语境以及它在当代语境中的位置；即便彻头彻尾的普遍主义的基本概念也有一个时间核心。[⑩]如果借助这些运作我们能够成功地驾驭绝对论与相对论之间的两难境地，[⑪]那么，我们就不再面对下列这两方面的选择了：一方面是把世界历史作为（无论是精神还是种属的）自我生成过程的观念、另一方面是顽固的统治通过撤销和剥夺的否定性显示已经丧失的本源之威力的观念。

这里，我不能深入探讨这些复杂的相互关系。我只想指出，范式的转变何以能够把这些困境表现为无目标的，福柯就是从这些困境中解释主体性濒临死亡的动力的，这种主体性决意认识却又成为伪科学的牺牲品。从主体中心向交往理性的范式转变也鼓励我们再次恢复从一开始就伴随现代性的那种反话语。由于尼采对理性的激进批判不可能始终如一地沿着形而上学或权力理论的批判路线进行，所以，我们便转向走出主体哲学的**另一条途径**。一种正在崩溃的现代性的自我批判的基础也许能在其他前提下加以考虑，这样，我们就能公正地对待自尼采以来就被看做恶毒的、轻率告别现代性的动机。必须清楚地阐明，纯粹理性的纯粹主义并未在交往理性中复活。

在过去的10年中，激进的理性批判已经成为时尚。哈特穆特和杰诺特·伯麦把福柯关于现代认识形式的兴起与康德的生平和著作联系起来，他们的研究在主题和方法上都是这方面的典范。他们采用由文化和社会历史扩展的科学史编纂的风格，探讨了隐藏在纯粹理性和批判理性背后的东西。比如，他们在与具有深刻精神洞察力的斯维登堡的争论中寻找理性批判的真正动机，据说康德就是在这个人身上看到了他的邪恶的孪生兄弟，即他的被压抑的反形象。他们把这些动机溯至个人的领域，仿佛溯至抽象的行为（脱离性、身体和想象的行为），以忧郁、暴躁和墨守成规为特点的一种学者生活。这两位作者依据精神史在我们面前历数了"理性的成本"。他们依据精神分析学的论点进行这种成本/利润的核算，用历史数据将其编成文献，尽管未能阐明这些论点的真正价值是什么——如果说他们所关注的主

题还有些意义的话。

康德是从理性自身的视角，即是说，以严谨论证的理性的自我限定的形式，进行理性批判的。现在，如果要阐明这种自我限定的理性（把任何形而上学的东西置于无限之中）的生产成本的话，我们就需要超越这种界限划分之外的一个理性视域，而不断增加成本账单上的超验话语就是在这些界限内运作的。这种进一步激进化了的理性批判必须要制定一个更广远、更具**包容性的**理性。但是，伯麦兄弟并不打算以魔驱魔；相反，他们与福柯一道，在从（康德模式的）一种排外的理性向一种包容性理性的过渡中仅仅看到了"通过渗透的权力技巧而实现的排外的权力技巧"。[①]如果能坚持始终的话，他们自己对另一种理性的探讨就会占据与理性迥异的一个位置——但是，在理性话语先验地不可接近的一个位置上，坚持始终又有什么意义呢？在这个文本中，悖论不断出现，因为尼采没有留下任何可辨认的动乱的踪迹。对理性的这种方法论上的敌意也许与那种历史的天真有关，今天的这种研究就是以这种天真运行于论证、叙事和虚构之间的无人岛上的。[②]**新的理性批判**压制了现代性本身固有的几近200年历史的反话语，这就是我试图在这些讲演中回忆的内容。

后一种话语作为对现代时代的无意识表达始自康德哲学，以启蒙运动关于自身的狭隘胸怀的启蒙为目标。新的理性批判否认这种反话语的连续性，尽管它仍然处于这种反话语之中："这已不再是完成现代性规划（哈贝马斯）的问题了；这必定是修改现代性规划的问题。而且，启蒙运动并非没有完成，而只是没有被启蒙。"[③]然而，用启蒙运动的工具修改启蒙运动，这是从一开始就把康德批评家们团结在一起的那种意图——如席勒与施莱格尔，费希特与图宾根神学院的学子们。继而我们又读到："康德哲学是从划分界限开始的。但却丝毫没有谈及划分界限是一个能动的过程，理性退居到坚实的基地，放弃了其他地盘，而划分界限就意味着对自身的包容和对他者的排除。"在开始这篇讲演时，我们看到黑格尔以及谢林和荷尔德林如何从反映哲学通过划分界限而取得的成就中得到的众多启示——信仰与认识、无限与有限的对立，精神与自然、理解与感性、职责与爱好的分离。我们

看到他们是如何追溯一种已过时的主体理性疏离内在与外在本性而进入日常政治和私下生活中被推翻的群体准则(Sittlichkeit)的"实证性"之中的。的确,黑格尔把调和力量从人类日常生活中的消失看做对哲学的客观需要的源头。无论如何,他认为主体中心的理性所划分的界限不是理性的排除,而是理性内部的二元划分,并把与自身包容主体理性及其他者的总体性的接触归功于哲学。我们这两位作者的怀疑就是针对这一点的,他们继续说:"然而,不管理性是什么,只要理性的他者不与理性(其不可简约性)一起得以思考的话,它就仍然是模糊的。因为理性可能具有关于自身的欺骗性,视自身为整体(黑格尔),或装作理解总体性。"

这恰好是青年黑格尔派曾经充分利用的用来反对其宗师的理由。他们抨击绝对理性,认为在绝对理性中,理性的他者,总是先于理性而存在的东西,应该恢复其自身应有的权利。定位的理性的概念就产生于这个失去升华机制(disublimation)的过程;它与时间的历史性的关系,与外部自然的真实性的关系,与内部自然的解中心主体性的关系,以及与社会的物质性的关系,既不是由包容也不是由排除来限定的,而是由投射和发展本质能力的一种实践来限定的,这种实践是在"并非自身决定的"条件下发生的。社会被描写为体现理性的实践。这种实践在历史时间的范畴内发生;在由宇宙性围绕的视域之内,它把贫穷个体的内部自然与通过劳动而客观化了的外部自然调和起来。这种社会实践就是被历史地定位、以身体为化身、面对外部自然的理性与其他者实现具体调和的地点。这种调和实践是否成功,要取决于其内在构成,取决于它在社会的制度化了的生活语境中分歧和调和的程度。席勒和黑格尔在其著作中所说的自我主义体系和分化的伦理总体性,被马克思改造成分化成各个社会阶级的一个社会。在席勒如在年轻的黑格尔的著作中一样,社会契约——构成群体和增进团结的一般非异化合作和共同生活的力量——最终决定以社会实践为体现的理性是否接触历史和自然。强行死亡的压抑、历史意识的消除、以及对内部自然与外部自然统统加以颠覆的,正是被一分为二的社会本身。

在历史哲学的语境之内,青年马克思的实践哲学具有拆解黑格尔的分

离模式的意义，这里指的是从理性的**包容性**概念的分离，这种包容性甚至在其总体性中也把理性的他者融会进来。实践哲学的理性被解做有限的；然而，它仍然以一种批判社会理论的形式与一个**包容性**理性相关——因为它意识到它不能够辨认资产阶级社会关系中体现的主体中心理性的历史局限性——如果不超越这些社会关系的话。凡是坚持排除模式的人都必然接近黑格尔的这一洞见，如在马克思的著作中显见的，这一洞见在不付出把精神绝对化的代价的情况下就可以获得。从这一有限的视角出发，在后黑格尔理论诞生时就已存在的黑格尔式缺陷“在把理性批判为工具的、压抑的和狭隘的地方”仍然发生效用：即在“霍克海默和阿多诺的著作中。他们的批判仍然是以一种优先理性，即包容性理性之名进行的，总体性本意就是要让位给这种理性的，尽管当谈到真正的理性时，人们总是对包容性理性表示异议。包容性理性并不存在。我们应该从弗洛伊德或从尼采那里汲取教训，即理性离开他者便不能存在，而且，就功能上说，它是由于这个他者才成为必要的”。[14]

以这一主张为前提，伯麦兄弟回忆起尼采曾经依据浪漫主义的遗产对理性进行了一场总体化批判，将其与复杂辩证的启蒙运动对立起来。启蒙的辩证意义只有当理性的超验力量被剥夺之时，只有当理性在虚假的无能状态中、在疯狂的自治状态中依然局限于康德为理解和以理解为基础的任何状态划定的界限之内时，才能显示出来：“理性的主体不想亏欠自身之外的任何人和任何事，这既是它的理想又是它的疯狂。”[15]只有当理性自身本质上表现为自恋的——一股辨认的、只在表面上看似普遍的力量，坚持自我证实，尤其坚持自我夸大，颠覆周围的一切客体的一股力量时，才可以把理性的他者视作一股自发的、处于存在之基础上的创造力，既充满生机又含混不清、不再被理性的火花所照亮的一股力量。只有被简约到主观的理解力和目的性活动的理性才适合一种**排外性**理性的形象，这种理性越是成功地登上顶峰，就越远地脱离自己的根基，直到它枯萎凋落，成为它隐藏起来的异化本源的力量的牺牲品。启蒙辩证法的秘诀应该于中显露出来的这种自灭的动力，只有当理性除了生产它实际上意欲取代的那股赤裸的力量，即一

种更深刻洞见的那股未受外力胁迫的力量外，而别无产出时，这种动力才能发生作用。

此外，这一步骤也说明了康德对理性的知识系统化自尼采解读康德以来所遭受的根本消解；它必须抹去对纯粹理性和实践理性的批判与判断力批判的联系，以至把前者化简为关于异化的外部自然的一种理论，而把后者化简为关于控制内部自然的一种理论。[10]

理性的分离模式把团结的社会实践区别开来，将其当做被历史地定位的理性，在这里，外部自然、内部自然和社会的线索聚合在一起，在理性的排外模式中，由乌托邦思想所开阔的空间完全充斥着一种被简约到纯粹权力的不可调和的理性。这里，社会实践仅仅作为惩戒权力寻找新的脚本的舞台。它受到一种理性的搅扰，这种理性并非强制地拒绝权力接近先于它存在的东西。已经化解为主体性的理性以其假定的主权仿佛机械地成为作用于它的各种未加中介的力量的玩物——这是被排除并被表现为客体的内部与外部自然的力量。

这种自我膨胀的主体性的他者已经不再与总体性相分离了，它基本上表现为被破坏的相互性的复仇力量，表现为被曲解的交往关系的致命因果律，并忍受着社会生活被毁形的总体性以及从内部和外部自然异化的痛苦。在排除模式中，这种在社会上分裂的、因而与自然割裂开来的主体理性的复杂结构尤其拒绝区分："理性的他者是自然，人体，幻想，欲望，感情——或确言之：理性迄今所不能占用的一切。"[11]因此，为理性的他者占领位置的恰恰是一个被分裂、被压抑的主观自然的生命力，是浪漫主义所发现的那些现象——梦、幻想、疯狂、狂欢和极乐，是被分解的主体性的审美的、身体中心的体验。毫无疑问，早期浪漫主义仍然想要以新神话的形式把艺术确立为社会生活中的一个公共机构；它想要把由此焕发的激情升华为与宗教的统一力量相等同的东西。尼采是第一个把这种潜在的激情转移到现代社会以及整个历史之彼岸的人。以先锋的方式强化的审美体验的现代起源仍然未得以揭露。

被风格化为理性之他者的潜在的激情既是神秘的又是冒名的，它同时

有许多不同的名称——存在,异质性,权力。玄学家的宇宙自然和哲学家的上帝都变得模糊不清了,成为使人着魔的回忆,是哲学上和宗教上被孤立的主体的一个活动的记忆。这个主体从中解放自身的那个秩序——即未被异化的内部和外部自然——现在只以过去时态出现,如同海德格尔笔下古老的形而上学起源,如同福柯笔下作为起点的人类科学的考古学——而且,似乎更为时髦的则有如下述:"与身体相分离,身体的力比多潜力能够提供快乐的形象,与母性相分离,母性包含着共栖整体和哺育保护的古老形象,与女性相分离,与女性的混合属于原始的快乐形象——被剥夺一切形象的一种理性的哲学只能生成一种浮夸意识,是把理智凌驾于自然之上、凌驾于低贱的肉体和妇女之上的优越原则的一种浮夸意识。……哲学为理性提供了万能性、无限性和未来之完善的属性,而失去的与自然的幼稚关系并未出现。"[13]

然而,现代主体关于起源的这些回忆都可以用作回答那个问题的参照点,尼采的始终不渝的追随者们都没有试图逃避那个问题。只要我们以叙事的形式谈论理性的他者(不管它如何称呼),只要相异于话语思维的这个因素作为没有任何进一步界定的名称出现在对哲学和科学的描绘中,那么,天真的姿态就不能弥补康德开创的这种理性批判的亏本买卖。在海德格尔和福柯的著作中,作为他者之占位者的主观自然已经消失,因为一旦它被置于科学话语之中,如弗洛伊德或荣格、拉康或列维-施特劳斯概念上的个体或集体无意识一样,那就不能再以理性的他者自居。无论以沉思冥想的形式还是以系谱学的形式,海德格尔和福柯都想要开创一种特殊的话语,能够在理性的视域之外运作而又不完全是非理性的。诚然,这不过转换了一下那个悖论。

人们认为,从被排除理性之外的他者的视角可以对以历史形式出现的理性进行批判;但这要求压抑自身的一种终极的自反行为,而事实上也是一种理性行为,生成性主体(genitivus subjectivus)的位置必然会由于这种行为而被理性的他者所占据。作为认知和行为主体与自身关系的主体性体现为自反的两极对立关系。这个比喻保留了下来,而主体性则只能出现在为客

体保留的位置上。海德格尔和福柯以在结构上类似的方式对这一悖论加以精工细作，他们都通过理性的自我放逐、即通过把理性逐出其自身领域之外而**生成**与理性相异的东西。这种运作被解作对主体性携带同时又隐藏的自我偶像化的一种祛幻逆转。在这个过程中，它把从破碎的宗教和形而上学的秩序概念那里借来的属性归于自身。反之，这些属性所寻求的他者，这个与理性相异但仍然与作为相异因素的理性相关的他者，产生于对绝对因素的极端穷尽，而主体性就是错误地用这个绝对替代自身的。如我们已经看到的，海德格尔选择时间作为穷尽的范畴，而把理性的他者作为无名的、在时间中流动的一股原始力量；福柯则选择了以自己身体的体验为中心的空间范畴，把理性的他者视作与身体紧密相连的相互作用能力的无名源泉。

我们已经看到，对这个悖论的精工细作决不等于是对它的解决；这个悖论退隐到非凡话语的特殊状况之中。正如沉思冥想与一种神秘化了的存在有关，系谱学也与权力有关。沉思冥想应该打开通往哲学上被埋葬的真理的特殊大门，而系谱学则要取代明显堕落的人文科学。海德格尔对属于他自己的那种特权保持缄默——这样，人们就不确知如何评价他后期哲学的体裁，而福柯则毫无掩饰地进行他的改造，完全意识到他无法避开他在方法上的困境。

包容性和排外性理性的这种空间隐喻揭示了人们所认为的那种激进的理性批判仍然与主体哲学的前提密切相关，而这种批判所要摆脱的恰恰是这种哲学。只有我们授予"揭密权力"的一种理性才有可能包容或排除。因此，内部和外部是由统治和颠覆联结着的；推翻作为权力之占有者的理性涉及到打破监狱的大门，保证释放到一种不确定的自由之中。因此，理性的他者仍然是权力理性的镜像。投降和维持现状与控制的欲望绑缚在一起，就如同反权力的造反与压迫的权力绑缚在一起一样。凡是想要把一切范式与意识哲学的范式一起抛在后面，而径直走入后现代性的净土的人，都根本不能摆脱主体中心理性的概念及其清晰展示的形态。

自早期浪漫主义以来，审美和神秘的有限体验始终被认为是出于主体

的狂迷超验的目的。神秘主义者在绝对理性之光面前盲目了,合上了双眼;审美狂迷在这种(光明的)震惊的令人瞠目头晕的效果中表现出来。在这两种情况下,惊奇的体验的源头都是无法阐明的。在这种不确定性中,我们只能辨识出被攻击的范式的轮廓——被解构之物的轮廓。在这个从尼采一直坚持到海德格尔和福柯的组合中,出现了一种没有正式客体的随时可发的激情,继此之后,亚文化形成了,通过没有膜拜对象的膜拜行为,亚文化既平息又保存了面对未来真理时的激情(它们以一种未确定的方式注意到了这些未来的真理)。这种带有宗教和审美般狂喜的粗俗游戏尤其在知识分子的圈子中找到了观众,他们时刻准备着在需要指点迷津的祭坛上奉献理智。

但是,即便在这里,一个范式也只能在它被另一个不同的范式以明确的手法否定时才失去其力量,即是说,在被一种深察洞见抽取了价值时;这当然抵制对主体灭绝的任何简单援引。甚至疯狂的解构劳作也只有在自我意识的范式、孤立的认知和行为主体与自身关系的范式被另一种不同的范式取代之时——即被相互理解的范式、被通过交往和相互认可而社会化了的个体之间的互主体关系取代之时,才能产生明确可辨的效果。只有在这时,对主体中心理性的主导思想的批判才能以明确的形式出现——即是说,作为对西方逻各斯中心主义的批判,这种逻各斯中心主义并未被判断为理性的过剩,而恰恰是理性的缺乏。它不是一口吞掉现代性,而是再次采用了现代性固有的反话语,把它从黑格尔和尼采之间的战线上引开,那里是没有出口的。这种批判抛弃夸张的创新性而回归古代的源头;它发放现代思想本身的颠覆力量而把矛头指向从笛卡儿到康德这段时期里一直稳固的意识哲学的范式。

尼采激发的对西方对逻各斯[19]的强调的批判是以破坏的方式进行的。这种批判表明被体现的言说和行为主体并不是自己家里的主人;并由此而得出结论说,置自身于知识之中的主体事实上取决于先在的、无名的、超主体的东西——不管这是施与的存在,结构形成的偶然事故,还是某种话语构形的生成力。因此,一个万能主体的逻各斯似乎成了一次被误导了的专门

的不幸事故，它的后果如同它的错误判断一样严重。这种后尼采式分析唤醒的希望往往与期待的不确定性具有相同的性质。一旦主体中心理性的防御被夷平，长期以来把受权力保护的一种内在性凝聚在一起的、外强中干的逻各斯便会自行坍塌。它必须转交给它的他者，不管这个他者是什么。

对西方对逻各斯的强调的另一种批判并非如此彻底，而是逐步试验式的批判，它开始于对围绕逻各斯的抽象概念的攻击，视其为脱离语言的、普遍主义的、脱离现实的。它把主体间的理解视作刻写进普通语言交往中的目的，同时也是刻写在西方思想的逻各斯中心主义中的目的，它受到意识哲学的强化，成为对始终在日常生活交往中运作的一种潜力的系统减缩和曲解，但只是有选择地被利用。只要西方的自我理解把人类视作与世界具有独特关系的存在，即他们对所遭遇的实体的垄断，对客体的认识和处理，提出事实主张，以及对计划的实施，那么，理性就只能在本体论上、认识论上或在语言分析上仍然局限于它的诸多范畴之一。人类之于世界的关系被化简为认知的关系：从本体论上说，世界被化简为作为整体的实体的世界（是可以被再现的和具有现存事物状态的客体的总体）；从认识论上说，我们与那个世界的关系被化简为认识现存事物状态的能力，或以目的理性的方式引发这些事物状态的能力；从语义上看，这被简约到陈述事实的话语，所用的都是肯定句式——除了命题式真理外不承认任何合法性，而这种命题式真理只有在内部法庭上才能获得。

从柏拉图到波普的语言哲学一直聚焦于这个逻各斯中心主义，证实语言再现事物状态的功能是只有人类才有能力进行的垄断。人类与动物共有所谓的命名和表达功能（卡尔·比勒）[②]，而只有再现功能才是由理性构成的。然而，新近的动物行为学证据表明，尤其是人工诱导大猩猩习得语言的实验表明，我们的社会文化生活形式本身所具有的，对生活的真正的社会再生产层面具有构成作用的，不是命题本身的使用，而只是在命题上相区别的语言的交往使用。仅就语言哲学而言，一旦我们放弃句子的判断或分析层面，把我们的分析扩大到言语行为、扩大到句子的交往使用时，语言三种基本功能相同的基本原理和相同的价值便幡然可见了。基本的言语行为展示

一种结构,其中,三种因素相互综合:用以再现(或提示)事物状态的命题因素;用以参与人际关系的语内表现因素;最后是用以表达说话者意图的语言因素。根据言语行为理论,把语言复杂的功能分成再现、人际关系的确立和个人主观体验的表达这种分类对下列方面发生了深远的影响:(1) 意义理论,(2)交往理论的本体论前提,(3)理性概念本身。这里,我只想指出这些影响直接关系到(4)工具理论批判的**新取向**。

a. 真实条件语义学,[21]如从弗雷格(Frege)到杜梅特(Dummett)和戴维森(Davidson)的语言哲学家们所提出的——又如胡塞尔的意义理论所示,这种语义学从这样一个逻各斯中心主义的前提开始,即肯定句的真实指涉(和与实施计划相关的意向句的间接真实指涉)为解释语言上达成的一般相互理解提供了一个适当的起点。因此,这个理论得出这样一条原则,当我们了解使句子为真的条件时,我们就理解了这个句子。(因为要理解意向句和命令句,也要求对"成功的条件"具有相应的了解[22]。)这个经过实用扩展的意义理论克服了语言反映事实功能的固定性。如真实条件语义学一样,它证实了意义与有效性之间的内部联系,但却未把这种联系简约到真实本身的有效性。与语言的三种基本功能相对应,每一种基本言语行为作为整体都可以在三个不同方面检验其有效性。听者可以完全拒绝说话者发出的言语,要么拒绝言语中论证的命题的**真实性**(或其命题内容的先存条件),要么根据言说的规范语境拒绝言语行为的**正确性**(或前提语境本身的合法性),要么拒绝说话者表达意图的**诚实性**(即意图与言说的一致性)。因此,意义与有效性之间的内部联系适用于语言意义的**整个光谱**——而非仅仅适用于可以扩展为肯定句的意义表达。它不仅适用于述愿言语行为,而且适用于任何特定言语行为,当我们了解了它作为适当的句子而被接受的条件时,我们就理解了它的意义。

b. 然而,如果不仅仅是述愿的,而且还有规定的和表现的言语行为与有效性的主张相关,即适当者便被接受,不适当者便被拒绝,那么,意识哲学基本的、本体论的框架(也仍然是语言哲学的规范框架,但奥斯汀除外)就证明过于狭隘了。主体能够将其与再现或命题相关联的那个"世界"迄今一直

被视作客体或现存事物状态的总体。客观世界被视作一切真实肯定句的对应物。但是，如果把规范的有效性和主观的诚实性作为与真实相类似的有效性主张，那么，与现实世界相类似的"世界"就必须假定为经过合法调整的人际关系和有出处的主观体验——不仅仅是为"客观"事物假定的"世界"，这以第三人称的态度出现在我们面前，而且是为规范事物假定的"世界"，我们感到这必然是接收者的态度，以及为主观事物假定的"世界"，我们以第一人称的态度或是向大众披露或是将其隐藏起来。无论哪种言语行为，说话者都与客观世界上的某事物、普通社会世界上的某事物、和他自己主观世界上的某事物建立某种关系。在以这种方式扩展"世界"的本体论概念时，逻各斯中心主义的遗产在难于处理的术语上仍然依稀可见。

为相互理解的过程——即是说，在相互作用的参与者背后——构成毫无疑问的语境的一种指涉性语境、一个生活世界（尤其是海德格尔精细加工）的现象学概念，也需要一种相应的扩展。参与者从这个生活世界所汲取的不仅仅是阐释的交互结构（赋予命题以内容的背景知识），而且有规范上可靠的社会关系结构（作为语内表现行为之基础的公认为先决条件的团结）以及在社会化过程中获得的能力（说话者的意图的背景）。

c."理性"在第一个例子中指言说和行为主体获得和使用不可靠知识的倾向。只要意识哲学的基本概念引导我们把知识仅仅理解为对客观世界某事物的认识，那么，理性就要根据孤立的主体如何确定再现和命题内容来评价。主体中心理性在真理和成功标准中寻找准则，而认知和目的性行为主体与由可能的客体或事物状态构成的世界的关系就是由这些真理和成功标准支配的。对比之下，我们一旦把知识看做在交往上经过中介的知识，那么，理性就要根据相互作用中负责任的参与者确立与有效性原则的关系的能力来判断，而这些有效性原则又是为适应主体间认可而提出的。交往理性的标准在于是否直接或间接地履行命题的真实性、规范的正确性、主观的诚实性和审美和谐的主张。[23]

因此，可以根据不同论证形式之间的相互依赖关系，即在实用的论证逻辑的帮助下制定出理性的程序概念。这个概念要比目的性理性的概念具有

更丰富的意义，后者是根据认知工具范畴而量体裁衣的，而理性的程序概念则融会了道德实践和审美表现实践的领域；它是对嵌入言语有效性基础的理性潜力的一种直言表达。这种交往理性使人回忆起旧的逻各斯思想，因为它表达的内涵是话语的一种非强制性的统一和培养一致见解的效用，在这种话语中，参与者克服其主观偏见，而热衷于达成一种以理性为动机的一致见解。交往理性是通过对世界的解中心理解表达的。

d. 由是观之，对客观化了的自然（和社会）的认知工具性掌握和自恋地过分膨胀的自治性（在目的性理性的自我证实的意义上），都是派生时刻，在表现上独立于生活世界的交往结构，即是说，独立于相互理解关系和相互认可关系的主体间性。主体中心理性是分化与篡位的产物，实际上是一个社会过程。在这个过程中，一个从属的时刻占据了整体的位置，却又没有吸纳整体结构的能力。与福柯一样，霍克海默与阿多诺曾把这个自我负担过重和自我物化的主体性过程说成是一个世界—历史进程。但双方都丢掉了这个过程的更加深刻的反讽，它存在于这样一个事实之中，理性的交往潜力首先必须以现代生活世界的形式发放出来，此后，被释放出来的经济和管理等亚系统的抑制力才能回击薄弱的日常生活实践，从而促进认知工具范畴支配被压抑的实践理性的时刻。理性的交往潜力在资本主义现代化的进程中既得到了发展又受到了曲解。

这两个过程自相矛盾的同时性和相互依赖性只有在马克斯·韦伯以本质理性与形式理性的对立确立的虚假选择被克服之后才能理解。其基本前提是，对宗教的形而上世界观的祛幻剥夺了理性的传统内容，随之也剥夺了它的实质内涵，因此使之失去了对超越目的理性组织手段的生活世界发生结构构形影响的能力。与此相反，我坚持认为，尽管释去了宗教和形而上学抵押的重负的这种纯粹程序性，交往理性却直接暗含于社会生活的过程之中，只要相互理解的行为起到协调行为机制的作用的话。交往行为的网络受到生活世界资源的滋补，同时得到滋补的还有具体生活形式得以再生产的媒体。

因此，交往行为理论能够重建黑格尔关于伦理生活语境的概念（独立于

意识哲学的前提)。这种理论祛除了莫测高深的命运因果律的幻觉,这种命运**无情的内在性**使之区别于**存在**的预定性命运。与**存在**或权力得以发生的"远古"性不同,被损害的交往生活语境的准自然动力保留着某种预定性命运的性质,因此,人仿佛**自身"出了故障"**——尽管人们这里只能用"故障"的主体间性的意义,即是说,在由于卷入某事而不自觉地产生"故障"的意义上,无论事物承受多大的个体责任,交往行为者都要将其归咎于群体责任。自杀在接近自杀的那些人中释放了一种惊奇感,这并非是偶然的,这种惊奇感甚至使最铁石心肠的人也能发现在这样一种命运中蕴含着一种**不可避免的群体性**。

在交往行为理论中,生活世界与日常交往实践得以交织的反馈过程取代了马克思和西方马克思主义为社会实践保留的中介作用。在这种社会实践中,被历史地定位的、以身体为化身的、直面自然的理性应该与其他者相协调。如果交往行为现在要替代这同一种中介作用,那么,交往行为理论就会有仅仅代表另一种实践哲学的嫌疑。事实上,两者要完成的是同一项任务:把理性实践当做通过历史、社会、身体和语言而具体化了的理性。

我们已经追溯了实践哲学用劳动替代自我意识,然后便落入生产范式的窠臼。用现象学和人类学更新了的实践哲学,由于可以随意使用胡塞尔用以分析生活世界的工具,已经从对马克思生产论的批判中汲取了教训。它把劳动的地位相对化,希图以两难选择的方式在其他主客体关系中纳入主观精神的外化,定位理性的时间化、社会化和具体化;只要利用现象学和人类学的思维工具,实践哲学就必然恰恰在它没有能力放弃创新的地方放弃创新:即把实践确定为合理地建构的中介过程。这又一次从属于主体哲学二元划分的基本概念:**历史**是主体制造和投射出来的,而这些主体反过来又是这个历史进程所投射和制造的(萨特);**社会**似乎是一个客观的关系网络,它要么作为一个规范秩序已撒在具有超验的先在相互理解力的主体头上(阿尔弗列德·舒茨),要么作为工具秩序在相互客观化的战斗中由主体生产出来(科耶夫);主体要么自身置于**身体**的中心(梅洛-庞蒂),要么与自

身构成离心的关系，视身体为客体（普勒斯纳）。[24]与主体哲学相关的思想不能在这些二元划分上面架起桥梁，但是，如福柯如此敏锐地判断的，它却在一极与另一极之间无助地徘徊。

甚至实践哲学的语言学转向也不能导致范式转换。言说的主体要么是语言系统的主人，要么是守望者。他们要么创造性地使用语言，以新颖的意义揭示世界，要么就总是已经在揭示世界的视域内运动。语言自身已经为他们照顾好这个视域，并经常背地里转换——语言作为创造性实践的媒介（卡斯托里亚蒂斯），[25]或作为区别性事件（海德格尔，德里达）。

科尼里亚斯·卡斯托里亚蒂斯用语言哲学的方法，以及他关于想象性制度的理论，大胆地发展了实践哲学。为了把革命的爆炸性和规范内容重新回置到社会实践的概念中，他不再从表现主义的角度、而是从诗学的、造物的角度把行为视为对绝对新的独特结构的无本源的创造，而每一个结构都揭示出无与伦比的意义视域。现代性的理性内容——或自我意识，真实的自我实现和自我限定的团结——的保障被再现为具有语言创造性的想像力。这当然令人不安地接近于无理性运作的一个存在。最终，在自愿的"制度"与命定的"统治"之间只有修辞的差别。

卡斯托里亚蒂斯认为，社会（如超验的主体性一样）分化成生成的和被生成的、管理的和被管理的两种，由此，作为意义源泉的想象的溪流进入变化着的语言的世界景观。对绝对新的、始终不同的、独特的意义总体的这种本体创造就像存在的统治一样发生了；人们不明白历史事实的这种**造物主的首创行动**何以转变为自觉行动的、自治的、自我实现的个体实践固有的**革命计划**。自律性和异律性最终要依据一个社会原真的自动透明性来判断，它不应该用向社会外的投射隐藏其想象的源头，并明确地把自身认作一个自律的社会。但这种认识的主体是谁呢？卡斯托里亚蒂斯承认，除了存在主义的决定之外没有任何理由革新已经物化了的社会："因为我们选择了它。"因此，如果社会化了的个体不过是"社会想象"所"创立"的，那么，他必须回答人们提出的这样一个问题：这个具有极端意志的"我们"可能是谁？卡斯托里亚蒂斯结束的地方正是西梅尔开始的地方：即生活哲学。[26]

这是卡斯托里亚蒂斯从解释学和结构主义那里借用语言概念的结果。如海德格尔、德里达和福柯以各自的方式进行的那样，卡斯托里亚蒂斯也从这样一个概念开始，即在语言与所言说的事物之间、在对世界的构成性理解与世界的构成因素之间，存在着一种本体的差异。这个差异意味着语言揭示的意义域，正是认知和行为主体于中阐释事物状态的意义域，即于中遭遇事物和人，并有了与他们打交道的经历。语言揭示世界的功能被认为与超验意识的生成实现相类似，自然地与后者的纯粹形式和超时间性质相脱离。语言的世界景观是具体的、历史的演绎；它把本质的、可变的和不能进行研究的阐释视角固定下来。这种构成性的对世界的理解独立于主体根据这种前理解就所阐释的世界状况的经验而变化，而且独立于他们在世界上的实际交往中所能学到的东西而变化。无论对语言世界景观的这种元历史改造被看做存在、延异、权力还是想象，无论它是否被赋予救助、审美惊奇、生物痛苦或创造迷狂等神秘体验的内涵：所有这些概念的共同之处在于，语言构成视域的生产活动奇异地脱离了完全受语言系统所歧视的物质世界的实践的影响。揭示世界的语言与在世界上学习的过程之间的任何相互作用都被排除了。

在这方面，实践哲学已经严格地与每一种语言历史主义区别开来。它把社会生产视作从属自我生成的过程，把通过劳动而达到的对外部自然的改造视作要学习自我改造我们自身本性的一股冲动。这是一个由思想组成的世界，社会化了的生产者就是据此来阐释一个既定的、历史地构成的自然，它反过来作为与其改造活动相关的学习过程的一种功能而发生变化。这种从内部世界实践建造世界的效果决不是由于上层建筑对基础的机械从属，而由于两个简单的事实：这个思想世界首先使对一种自然的确定性阐释成为可能，然后又合作地作用于这个自然；但它反过来又受到由社会劳动所驱动的学习过程的影响。语言历史主义把语言对世界的揭示力具体化，与此相反，历史唯物主义（以及后来的实用主义和生成结构主义）把世界观的结构与学习过程之间的辩证关系包括进来，前者借助对意义的前理解使物质世界上的实践成为可能，后者则在对世界观结构的改造中积淀。

这种相互的因果律回溯到意义与有效性之间的一种内在联系，然而却没有消除两者间的差异。意义不能穷尽有效性。海德格尔过急地得出了意义域的揭示与有意义言语的真实性相等同的结论；只有言语有效性的条件才随着意义域的变化而变化——对变化了的意义的理解必须在经验中、在处理可能出现在视域内的东西的过程中证实自身。然而，任何实践哲学都不能利用它在这方面占有的优势，因为，如我们看到的，它以其生产范式把除真理和效用之外的一切范畴统统排除在理性的有效光谱之外。因此，通过内部世界实践所学到的东西只能在生产力的发展中积累。由于这种生产论的概念策略，现代性的规范内容就不再为人所理解了，它至多只能被默默地用来传播一种目的理性，在一种谴责性的否定辩证法的实践中这种目的理性已经发展成一个总体。

当我们把实践的概念从劳动转向交往行为时，一种完全不同的视角便出现了。这时，我们认识到整个有效性光谱上揭示世界的语言系统与物质世界上的学习过程之间的相互依赖关系：学习过程不再仅仅导入社会劳动的过程(并最终导入与客观化了的自然的认知工具性交往)。一旦放弃生产范式，我们就能为整个意义储存证实意义与有效性之间的内在关联——而不仅仅为在肯定句和意向句中起作用的语言的意义碎片。交往行为也同样要求对正确性和真实性作出肯定和否定的判断，就如同对真理和效用的反应一样，因此，也要求对生活世界的背景知识不断进行全方位的检验。惟其如此，对揭示世界的语言系统的具体演绎——直至其普遍分化的本体论前提——则暴露给依据我们在物质世界上的交往面进行的间接修正。

这并不意味着意义与有效性之间的内在联系现在可以从另一方面加以破解。在当今时代大多隐退到美学领域的创造意义的潜力仍然葆有真正创新的偶然性。

一个比较严肃的问题是：交往行为和普遍有效性主张的超验力量等概念是否还没有重新确立与历史唯物主义的自然主义洞见不相容的一种唯心主义？只能通过以相互理解为指向的中介行为才得以再生产的一个生活世界难道还没有与其物质生活过程切断联系吗？当然，生活世界是通过其成

员用以干扰世界的目标行为的结果和影响而得以物质地再生产的。但是，这些目的性行为与交往行为交织在一起，因为这些行为代表着计划的实施，而这些计划又通过对环境的共同定义和相互理解的过程而与其他相互作用的参与者的计划相联系。沿着这些线索，解决社会劳动领域里的问题的办法也就与以相互理解为指向的行为中介联系起来。交往行为理论考虑到这样一个事实，生活世界的象征性再生产与其物质的再生产是内在地相互依存的。

人们怀疑，随着以有效性为目标的行为概念的产生，关于纯粹的、未定位的理性的一种唯心主义又悄然而生，超验领域与经验领域之间的二元划分又以另一种形式被赋予了新的生命，而要消除这种疑虑并非是件简单的事。

仅仅在次要层面上才装点语言学外衣的纯粹理性是没有的。理性就其本性来说是以交往行为的语境和生活世界的结构为体现的。因此，不同行为者的计划和行动在历史时间中、在社会空间内都通过言语的使用而相互连接在一起，其目的是要达到相互一致，对可批判的有效性主张采取肯定或否定的立场，不管多么含蓄，并在日常实践中发挥关键作用。通过交往而达到的一致性要通过主体间对有效性主张的认可加以衡量，这种一致性使社会相互作用的网络和生活世界的语境成为可能。当然，这些有效性主张具有双重面孔：作为主张，它们超越任何局部语境；同时，如果这些主张将要标志着相互作用的参与者之间的一致性的话，它们必须在此时此地提出，并成为被认可的事实，而这种一致性又是有效的合作所不可或缺的。普遍有效性的超验时刻打破一切局限性；被接受的有效性主张的强制性时刻使这些主张实施受语境局限的日常实践。只要交往行为者以言语行为相互提出有效性主张，他们所依赖的潜在理由就必然是易受攻击的。于是就把一个无条件性时刻嵌入相互理解的实际过程之中——所要求的有效性区别于现行的作为事实确立的实践，然而又作为现存的一致见解的基础。要求有命题和准则的有效性超越时间和空间，"抹掉"空间和时间；但这个主张却总是于此时此地提出的，在特定语境中提出的，并以对行动的实际影响遭到拒绝或

得到赞同。卡尔－奥托·阿佩尔[②]暗示过真正的交往群体与理想的交往群体的交织。

日常生活的交往实践仿佛在自身反映出来。这种"反映"已不再是认知主体以客观的方式与自身相关的问题。嵌入交往行为中的话语和行动层次取代了这种前语言的和孤立的反映。因为据事实而提出的有效性主张直接或间接地针对论证而言，借助这种论证这些主张才得以彻底研究，而在有些情况下还能得以解决。关于假设的有效性主张的这种论证式争论可以说是交往行为的反映形式：与自身建立一种关系而不必诉助于主体哲学基本概念中强制的客观化。即是说，支持者与反对者的"针锋相对"在反映的层面上再造了那种主体间性关系的基本形式，这种主体间性始终通过与接收者的述行关系调和说话者与自我的关系。理想与现实之间紧张的相互关联也极为清楚地在话语本身显示出来。参与者一旦进入讨论，就不可能不相互假设理想的言语环境的条件已经得到充分满足。然而，他们又发现他们的话语永远不能"清除"已经滤过的动机和冲动。既然没有假设的纯净话语我们几乎一事无成，那么，我们就可以凑合着使用"未纯净的"话语了。

在第五次讲演结束时，我指出证明语境与发现语境之间、有效性与生成性之间的内在联系从未被完全割断。纯化的任务，或另言之，从参与者的视角进行的对有效性主张的批判，最终不能脱离——从第三人称的视角进行的——意识形态批判中出现的生成性思考，即关于权力主张与有效性主张相混合的批判。自柏拉图和德谟克利特以来，哲学史一直由两股对立的冲动所左右：一股冲动不屈不挠地精耕细作抽象理性的超验力量和理智无条件的解放力，而另一股则努力以唯物主义的姿态祛除理性的纯粹想象性。

对比之下，辩证思想动用唯物主义的颠覆力量以削弱这些虚假的选择。它不过轻蔑地削弱有效性与在思想背后洋洋自得的权力的关系，而对于把一切经验的东西从思想领域的清除，它没有任何反应。相反，交往行为理论认为认知与不认知的辩证关系固存于成功的和不成功的相互理解的辩证关系之中。

交往理性在主体间的理解与相互认可的约束力中显示出来。同时，它

制约着普通生活方式的宇宙。在这个宇宙内，非理性是与理性分不开的，正如巴门尼德所说，无知是与绝对肯定的、规定着"无"的那种知识分不开的。步雅各·伯麦和艾萨克·路里亚[29]的后尘，谢林正确地坚持认为，错误、罪过和欺骗并不简单是没有理性的；它们是理性的反面的表现形式。对真理、正确和真诚等主张的违背影响到充斥理性契约的整体。掌握真理的少数人无法逃离在盲目的黑暗中摸索的大多数人，就如同白天永远也摆脱不了黑夜一样。对整个理性生活结构的违背同样要影响到每一个人，因为这是所有人都要求的结构。青年黑格尔所说的伦理总体性的意味就在于此，罪犯的行为打破了这个总体性，它只能通过深刻认识到异化造成的痛苦的不可分割性才能恢复。克劳斯·海因利希在把巴门尼德与约拿相比较时也是以此为动机的。[29]

在耶和华与以色列人订立契约这个思想中蕴藏着背叛与复仇的辩证关系的萌芽："履行与上帝的契约象征着忠诚；不履行契约则是背叛。对上帝虔诚就等于忠实于给予生命的存在——在自身与他人身上的存在。否认任何存在者领域中的存在就意味着不履行与上帝的契约、背叛自身的基础。……因此，对另一个人的背叛同时就是对自己的背叛；而对背叛的每一次抗议都不是以自己名义的抗议，而同时也是以他人的名义的抗议。……在反对背叛的斗争中，每一个存在者都是潜在的'契约合作者'，包括每一个背叛他自己和背叛我的人，这是惟一可与巴门尼德表述的斯多葛式顺从相抗衡的思想，他把有知识的人与无知的大众区别开来。我们大家所熟悉的'启蒙'的概念，如果没有潜在的普遍联合反对背叛的概念，便是不可想象的。"[30]皮尔斯和米德[31]是以真理的交互理论和社会的交往理论把这种联合的宗教主题提到哲学高度的第一人。交往行为理论自行加入到这一实用主义的传统中来；如早期片言论述犯罪与惩罚的黑格尔理论一样，这种交往行为理论也以直觉为导向，用《旧约全书》的概念表达则有如下述：在真实生活状况的动荡之中，孕育着由背叛和复仇的辩证力量引起的矛盾情感。[32]

事实上，我们决不可能总是、甚至不可能经常实现这些不可能实现的实用主义前提，然而我们却仍然由这些前提开始日复一日的交往实践——而

且，从超验的必然性来看，我们必须要从这里开始。由于这个原因，生活的社会文化形式便受到同时既主张又被否定的交往理性的结构限制。

在交往行为中运作的理性不仅仅受到外部环境的限制，它自己的或然条件也促使它分成历史时间、社会空间和身体中心的体验等维度。这就是说，言语的理性潜力与任何特殊给定的生活世界的资源交织在一起。以至生活世界履行其资源的功能，具有直观的、明确而不可动摇的整体知识的性质，而且是不能随意质疑的——在这方面，它并不表示任何严格意义上的"知识"。社会化孕育的这些背景假设、团结和技术的混合构成了一股保守的抵制不同政见之危险的对抗力量，这些不同政见固存于通过有效性主张而达到理解的过程之中。

相互作用的参与者从生活世界中汲取力量，以支持能够达到交互作用的言语。作为这样一种资源，生活世界构成了相当于主题哲学归属于一般意识的综合成就的东西。当然，生产成就并非与形式相关，面是与可能的相互理解的内容相关。因此，具体的生活形式便取代了起着创造统一性功能的超验意识。在文化地体现的自我理解中，直觉呈现的群体团结，作为技术而发挥作用的社会化个人的才能，交往行为中表达的理性，都与传统、社会实践和身体中心的复杂体验调和起来，凝结成特殊的整体。这些只以复数形式出现的特殊的生活形式当然不能仅仅通过家庭的相似网络相互联系，它们展示出与一般生活世界相同的结构。但是，这些普遍的结构只能通过旨在达到相互理解的行动的中介给特殊生活形式打下烙印，而理解就是这些生活形式赖以得到再生产的手段。这说明了这些普遍结构何以随着差异的历史进程而愈加重要。这也是生活世界理性化的关键，也是交往行为中包含的理性潜力得以连续发放的关键。这种历史倾向可以说明受到自我毁灭威胁的现代性的规范内容，而不必依赖历史哲学的结构。

注　释：

① aporia：希腊术语，意即悬而未决的难题。——英译者。

② 见福柯于1983年所作论康德的《什么是启蒙运动?》,载保罗·拉比诺编:《福柯读本》,纽约,1984年,第32—50页。我在 *t, a, z*(1984年7月2日)中对此也有提及。

③ 以人类精神或生命力为焦点的一场哲学运动。——英译者。

④ 于尔根·哈贝马斯:《论交往行为概念》,载G. 塞巴斯和R. 图米拉编辑:《社会行为》,多德莱希特,1985年,第151—178页。

⑤ 于尔根·哈贝马斯:《阐释性社会科学与解释主义》,载N. 哈安、R. 贝拉、P. 拉比诺和W. 苏利凡编辑:《作为道德探讨的社会科学》,纽约,1983年,第251—270页。

⑥ 胡塞尔所说的前理论的经验世界。——英译者。

⑦ 于尔根·哈贝马斯:《知识与人类利益·后记》,载《社会科学哲学》,第3期,1973年。参见H. 达赫默:《力比多与社会》,法兰克福,1982年,第8页以下。

⑧ 于尔根·哈贝马斯:《对大学的解释学要求》,载J. 布莱切尔编辑:《当代解释学》,伦敦与波士顿,1980年,第181—211页。

⑨ 于尔根·哈贝马斯:《制度与生活世界:功能主义理性批判》,载《交往行为理论》第2卷,波士顿,1987年。

⑩ 参见理查·J. 伯恩斯坦:《超越客观主义与相对论》,费城,1983年。

⑪ H. 伯麦和G. 伯麦:*Das Andere der Vernunft*,第11页。

⑫ 见第7篇讲演后的附录。

⑬ *Das Andere der Vernunft*,第11页。

⑭ 同上。

⑮ 同上。

⑯ 席勒和黑格尔想要看到自律的道德思想在一个审美上得到调和的社会里,或在伦理生活的总体语境中得以实现,而伯麦兄弟只看到道德自律中惩戒权力的作用:"如果我们想象在普遍原理方面以道德律法的名义进行的内部司法过程的话,我们不能不诉诸新教的良心审视,这种审视用人类的内在性取代了巫师审判的模式;确言之,是进而走进了凉爽干净的审讯室,而警察沉默、雅致的电脑武器库也变得精确起来,它的理想是分类命令——即对每一特殊和抵抗事物的不间断理解和控制,直至人类的内在性。"(H. 伯麦和G. 伯麦:*Das Andere der Vernunft*,第349页)。

⑰ 同上,第13页。

⑱ 同上,第23页。

⑲ 即理性话语,逻辑。——英译者。

⑳ 卡尔·波普,当代英国哲学家;卡尔·比勒,德国心理学家。——英译者。

㉑ 关于言语意义的真与假的研究。——英译者。

㉒ Ernst Tugendhat, *Einfuhrung in die sprachanalytische Philosophie*, 法兰克福, 1976 年。

㉓ 阿尔布莱希特·韦尔莫已经表明艺术作品的和谐性——所谓审美真实——绝不能简约到原真性或真诚,见他的《真实,假象和调和》,载《目的》,第 62 期,1984/1985 年,第 89—115 页。

㉔ 亚历山大·科耶夫(1902—1968),20 世纪法国黑格尔哲学家;舒茨,梅洛-庞蒂和普勒斯纳都是当代现象学家。——英译者。

㉕ 科尼里亚斯·卡斯托里亚蒂斯,生于希腊的当代法国政治哲学家。——英译者。

㉖ 乔治·西梅尔,德国社会学家。——英译者。

㉗ J.H. 阿佩尔:《走向哲学的改造》,伦敦,1980 年,第 255 页以后。参见我对玛丽·黑斯问题的回答,约翰·汤普森与大卫·海尔德编辑:《哈贝马斯:批评争论》,麻省坎布里奇与伦敦,1982 年,第 276 页以后。

㉘ 雅各·伯麦(1575—1624),德国神秘学家和哲学家;艾萨克·路里亚(1534—1572),犹太神秘学家。——英译者。

㉙ 巴门尼德(公元前 515 年),古希腊哲学家;约拿,被鲸鱼吞掉又反胃吐出的《圣经》人物。

㉚ K. Heinrich, *Versuch uber die Schwierigkeit nein zu sagen* 法兰克福,1964 年,第 20 页。也可见他的 *Parmenides und Jona*,法兰克福,1966 年。

㉛ 美国哲学家乔治·赫伯特·米德(1863—1931)。——英译者。

㉜ H. Brunkhorst, *Kommunikative Vernunft und rachende Gewalt*, *Sozialwis senschaftliche Literatur-Rundschau*, 第 8/9 期,1983 年,第 7—34 页。

一致性还是客观性?※

理查·罗蒂 著

赵国新 译

通过将他们的生活置于较大的语境中，善于思考的人类利用两种重要方式试图赋予生活以意义。第一种方式是讲述他们为社群作贡献的经历。这个社群可能是他们生活于其中的真实的历史的社群，或者是在时间和空间上很遥远的另一个真实社群，或者是一个想象的社群，它也许是由从历史或虚构故事之中遴选出的诸多英雄人物组成的。第二种方式是描述他们自身与非人类的现实的直接关系。说这种关系是直接的，原因在于，它并非源于这种现实与他们的部落、或国家、或想象的同侪之间的关系。我要说的是，前者说明了追求一致性（solidarity）的愿望，后者说明了追求客观性(objectivity)的愿望。只要一个人寻求一致性，他就不会过问选定的社群的实践与这个社群之外的事物之间的关系。只要一个人寻求客观性，他就会疏远他周围实际存在的人们，这样做，并非将自己视为其他真实或想象群体中的成员，而是将自己依附于与任何特定人类无关的可被描述的事物。

源于古希腊哲学、经过启蒙运动以求真观念为核心的西方文化传统，最能说明从一致性转向客观性以发现人的存在意义的这种企图。为真理而寻求真理，并不是因为真理对某人自己或对他的真实或想象的社群有利，这种真理思想，是这个传统的核心主题。或许它就是古希腊人对人类社群的纯

※ 本文选自罗蒂《客观性、相对主义与真理》。在这篇最早发表于 1985 年的文章中，罗蒂批判了一味追求“客观性”的阐释理论，提出阐释词汇要用“合法性”替代“客观性”，这样才能达到“一致性”。——编者。

理查·罗蒂（Richard Mckay Rorty，1931—　），美国哲学家、分析哲学的主要批判者，新实用主义的重要代表人物，1956 年在耶鲁获得哲学博士学位，曾任美国哲学学会东部分会主席。其代表作有《哲学和自然之镜》、《语言学转向》、《实用主义的归结》等。

粹多样性逐渐增强的意识，人类社群的纯粹多样性促使这种理想出现。出于对目光短浅、对局限于人偶然降生的群体的视域之中的恐惧，以外来者的眼光看待这个群体的需要，有助于怀疑和反讽基调的产生，而这正是欧里庇得斯和苏格拉底的特点。希罗多德非常认真地看待蛮族，详尽地描述了他们的风俗，这种情愿态度必然引发出柏拉图的主张。柏氏认为，超越怀疑主义的途径在于设想人类的一种共同目标，这个目标是由人性而不是古希腊文化决定的。苏格拉底的疏离与柏拉图的希望相结合，产生了有关知识分子的观念，这种观念认为，知识分子并不是借助于他所在的社群的看法，而是以更直接的方式来了解事物的性质的。

柏拉图利用知识和看法、表象和现实之间的差别，发展了这种知识分子观念。这类差别共同产生了以下观念，理性探索应当显现非知识分子几乎无法触及的领域，他们对这个领域的自身存在可能持怀疑态度。在启蒙运动时期，由于采用了牛顿式的科学家作为知识分子的典范，这种观念变得具体起来。对于大多数18世纪思想家来说，似乎很明朗的是，目前应当建立与自然保持一致的社会、政治和经济机构，遵循自然科学提供的通往自然的途径。从此，自由主义社会思想一直以社会改良为核心，对人的属性的客观认识，不是对希腊人或对法国或对中国人的客观认识，而是对人类本身的客观认识，使社会改良成为可能。我们继承了这种客观主义传统，它以这个假设为中心，我们必须走出我们的社群，与它保持足够的距离，根据超越了它的某些事物，即它与其他所有实际和可能的人类社群的共同之处来检验它。这个传统梦想着一种将超越自然和社会区别的终极社群，这个社群将表现出一种目光并不短浅的一致性，这样说是因为它是一种非历史的人性的表现。当代知识生活的许多言论理所当然地认为，科学地探索人的目的就是要理解“基本结构”或“文化恒定因素”或“生物决定模式”。

希望将一致性建立在客观性基础上的人们——称他们为“实在论者”——必须将真理解释为与现实相一致。因此他们必须建构一种形而上学，为信仰区分了真假信仰的客体之间的一种特殊关系留有余地的形而上学。他们也一定认为，存在着证实信仰具有合理性的程序，这些程序是自然的，不

纯粹是褊狭的。因此他们必须建构一种认识论，为一种合理性证明留有余地，这种合理性证明不仅是社会的，也是自然的，它源于人性自身，性质的这部分与其余部分的联系使它成为可能。在他们看来，被一种或另一种文化视为提供了理性的合理性证明的各种程序，有可能是理性的，也有可能是非理性的。因为，如果合理性证明程序真正具有理性，它必须通向真理，通向与现实相一致，通向事物的内在性质。

相比之下，希望将客观性还原为一致性的人们——称他们为“实用主义者”——既不需要一种形上学也不需要一种认识论。用威廉·詹姆士的话说，他们认为真理是对**我们**有利才去相信的事物。[①]所以他们不需要对被称为“相一致”的信仰和客体之间的关系作出解释，不需要解释保证我们人类能够形成那种关系的人类认知能力。他们并不认为，真理与合理性证明之间的鸿沟，可通过分离出一种能被用于褒贬某些文化的自然和跨文化的理性来沟通，他们只是将这种鸿沟看做实际上的良和可能的优之间的鸿沟。从实用主义者的视角看，说现在**我们**有理由相信的事物可能不是**真实的**，这纯粹是在说，有人会产生一个更好的主意。这就是说，改进信仰的余地是一直存在的，因为可能会出现新的证据、或新的假设，或一整套新的词汇。在实用主义者看来，追求客观性的愿望并不是逃避一个人的社群限制的愿望，而仅仅是尽可能达成主体间共识的愿望，是我们尽可能扩大“我们”的指涉范围的愿望。只要实用主义者区别了认识和舆论，这种区别纯粹是在相对很容易获得共识的论题和相对很难获得共识的论题之间的区别。

“相对主义”是实在论者送给实用主义的绰号。这一名称一般涉及到三种不同的观点。第一种观点认为，每一种信仰都与任何其他信仰同样好。第二种观点认为，“真”（true）这个术语意义含混不清，有多少合理性证明程序它就有多少意义。第三种观点认为，脱离了对特定社会——**我们的社会**——在探索领域中使用的较熟悉的合理性证明程序的描述，无法评说真理或理性。实用主义者信奉第三种以种族为中心的观点，但是他们不信奉自我反对的第一种观点，也不信奉古怪的第二种观点。他们认为自己的观点优于实在论者的观点，但并不认为自己的观点符合事物的性质。他们认为“真”

这个词的高度灵活性保证了它的单一性。根据他们的解释，"真"这个词与同样灵活的词语如"这里""那里""好""坏"一样，在所有文化中表示同样的意思。但是意义的属性当然符合指涉的多样性，符合指定这些术语的程序的多样性。所以，他们感觉可以自由地将这个术语当做一个普通的赞扬词汇使用，他们使用的方式，与其对手实在论者使用的方式是相同的，当用它来赞扬自己的观点时就更是如此。

然而，不知道为什么"相对主义的"这个词被认为恰如其分地描述了以种族为中心的第三种观点，实用主义者的确信奉的观点。因为实用主义者并不信奉认为某物与他物相关联的实证理论。相反，他们提出纯粹否定性的要点，即我们应当放弃知识与舆论之间的传统区分，这种传统区分被解释为，作为与现实相一致的真理和作为赞扬被充分证明合理的信仰的术语的真理之间的区分。实在论者称这种否定性主张是"相对的"，原因在于，他们能够相信任何人都不会坚决否定真理具有内在性。所以，当实用主义者说，我们都将认为除非有用才相信的那些信仰称颂为真，除此之外，毫无真理可言，而实在论者则倾向于将这阐释为一种更有实证性的有关真理性质的理论：根据这个理论，真理只不过是被选定的个体或群体的当代看法。这种理论当然会是自我反对的。但是实用主义者并没有一种相对主义色彩很淡的真理理论。作为一致性的积极拥护者，实用主义者对合作性的人类研究价值的叙述仅有伦理基础，而没有认识论或形而上学基础。如果没有一种认识论，毋庸置疑他就不会有一种相对主义认识论。

真理或理性是否具有内在性的问题，我们是否应该有一个有关每一个论题的实证理论问题，恰恰在于，我们的自我描述是根据与人性的关系来建构，还是根据与特殊的人类集体的关系来建构，我们应当追求客观性还是追求一致性。很难理解一个人是怎样通过深入了解知识、或人、或自然的性质，在这些替代物之中作出选择的。的确，以这种方式解决这个问题的提议回避了这个问题，这对实在论者有利，因为它预先设定，知识、人和自然具有与眼前的问题相关的真实的本质。相形之下，在实用主义者看来，"知识"同"真理"一样，只是对我们认为非常合理的信仰的赞美，目前不需要进一步证

实其合理性。在他看来，对知识性质的探索只不过是对不同的人们如何就相信的事物试图达成协议的社会历史叙述。

我称之为“实用主义”的这种观点，很接近希拉里·普特南在最近出版的《理性、真理和历史》一书中所称的“内在主义的哲学观念”，但并不完全相同。[②]普特南将这种观念界定为企图放弃从上帝的视角看待事物的观念，这种企图与我称为“追求客观性的愿望”的非人类事物联系在一起。不幸的是，他在捍卫我所称赞的反实在论观点的同时，却攻击其他许多赞成这些观点的人们，如库恩、费耶阿本德、福柯和我本人。我们被当成“相对主义者”来批判。普特南提出“内在主义”作为实在论与相对主义之间的美好的**中庸之道**。他提到“当今正在销售的过多相对主义教义”，[③]尤其提到信奉“文化相对论和‘结构主义’的某种幻想混合物”的“法国哲学家”。[④]但是，当开始批判这些教义时，普特南能够发现的攻击对象不过是所谓的“不可通约性命题”：即“在另一种文化中使用的术语，就意义和指涉而言，不可能等同于我们掌握的术语或表达方式”。[⑤]他明显赞同唐纳德·戴维森的观点，他评论说，这个命题是自我否定的。对这个命题的批评，尽管具有破坏性，但只是对费耶阿本德早期著述中一些不够严谨的段落造成破坏。一旦抛开这个命题，很难看到普特南本人与他批判的大多数人有什么不同。

正像他所说的那样，普特南接受了戴维森式的要点：“一个阐释程式的全部合理性证明……在于，它从我们的角度出发至少使其他人的行为在最低程度上变得合理。”[⑥]从这一点出发，进而说我们不可能脱离这些角度之外，站在只有理性的自然之光才能照亮的中性的处所，似乎顺理成章。但是普特南又从这个结论退了回去。这是因为，他将我们不能这样做的主张解释为，我们的思考范围受到所谓“制度化的规范”的限制，“制度化的规范”是适用于解决包括哲学争论在内的所有争论的共同标准。他说这类标准不存在，这是正确的。他论证说，认为存在这类标准这种暗示与“不可通约性命题”同样是自我否定的。他说，认为哲学是或者应当成为明确标准的应用这种观念，与哲学思想本身是矛盾的，[⑦]我认为他说的完全正确。有人可能这样阐释普特南的要点，当一种文化不再根据明确的规则界定自身，变得足够

闲适和有教养，依赖难以言喻的技能、利用符码化取代了实践智慧（实践智慧是亚里士多德的一种崇高理想）和与外来者交谈（目的在于征服他们），“哲学”就成了文化力所能及之物。

但是，我们不可能将所有问题都归因于被我们的社会制度化的明确标准，这样说并没有触及普特南称之为“相对主义者”的那些人表明的要点。这些人之所以是实用主义者，原因就在于他们同普特南一样，不相信理性就是应用标准这种实证主义思想。

这种不信任很常见，例如在库恩、玛丽·海斯（当代美国科学哲学家）、维特根斯坦、米歇尔·波兰尼（1891—1976，奥地利哲学家）和米歇尔·奥克肖特（英国政治哲学家）等人的著作中都可以见到这种不信任。只有确实以这种方式来思考理性的人才梦想着提出，在不同的社会中，“真”的意义是不一样的。因为只有这类人才有可能想象到，人们可分辨出可能与“真”相关联的任何事物。除非人们与逻辑实用主义者有着同样的观念，即我们处理事物都根据约束我们言说的所谓“语言规则”，惟其如此，才能说人无法突破他所在的文化。

在他的著作最具原创性和说服力的那一部分中，普特南认为，“理性……是由当地文化规范界定的”这种观念纯粹是实证主义恶魔般的对应物。正像他所说的那样，理性是“受到人类学启发的一种科学主义理论，正如实证主义是受具体科学启发的一种科学理论一样”。普特南用科学主义表示理性存在于标准的应用之中这种观念。[⑧]假如我们抛弃了这种观念，将普特南本人奎因式的对探索的描绘当做持续重织信仰之网（奎因和普特南是当代美国哲学家），而不是当做应用标准研究案例来加以接受，那么，“当地文化规范”将失去它令人不快的目光短浅的弦外之音。因为，如果现在说我们必须从自身的角度行事，那么我们一定是种族中心主义者，这纯粹是在说，检验另一种文化暗含的信仰，必须试图将这些信仰与我们已有的信仰编织在一起才能进行。普特南和被他当做“相对主义者”来批判的人所共有的这种整体认识论产生的结果是，不应当以替代性的几何图形为模型，来思考替代性的文化。由于替代性的几何图形具有公理结构和相互对立的公理，

所以它们是不可改变的。它们被设计成不可改变的。文化并不是这样被设计出来的，没有公理结构。说它们有“制度化的规范”仅仅是说，用福柯的话说，知识与权力不可分割——如果一个人在特定的时代和特定的地方没有某些信仰的话，他很可能遭受痛苦。但是信仰的这类制度后盾表现为官僚和警察形式，而不是“语言规则”和“理性标准”形式。如果不这样认为，就会犯笛卡儿式的看待只作为共同习惯的公理的谬误，看待总结这类实践的表述的谬误，仿佛这些实践反应了强制它们施行的种种限制。奎因和戴维森攻击观念和经验之间的区分，他们攻击的部分力量在于，不同文化之间的区别，与单一文化成员所信奉的不同理论之间的区别，并不存在种类上的不同。塔斯马尼亚土著和英国殖民者之间存在交流难度，但这种难度只是在程度上不同于格拉斯顿和狄斯累里之间交流的难度。(19世纪政治家威廉・格拉斯顿和本杰明・狄斯累里分别是辉格党和保守党领袖，他们政见分歧、相互争斗。)所有这些案例存在的问题是，很难解释为什么其他民族有着与我们不同的看法，很难重新组织我们的看法以适应与我们的其他信仰不同的事实。奎因式的观点取消实证主义者在分析真理和综合真理之间作出区分，取消了人类学家在跨文化真理和文化内部真理之间作出的区分。

然而，由于这种整体文化规范的缘故，我们不需要普特南攻击所谓的“相对主义者”时所使用的普遍的跨文化的理性观念。就在这本书即将结束之时，普特南说，一旦我们放弃了全知全能的视角观念，我们就会意识到：

> 如果我们从我们的传统内部操作的话，我们只能希望产生一个更合乎理性的理性观念，或一种更好的道德观念。(因为，就理性而言，我们的传统呼应了古希腊的辩论，呼应了牛顿等的看法……就道德方面而言，它呼应了《圣经》、传统哲学家、民主革命等等。)我们应邀参与一场真正的人类对话。⑨

对此我完全同意并且接受，库恩、海斯和大多数所谓“相对主义者”，也许甚至福柯也会接受。但紧接着普特南进一步提出一个问题：

这场对话有一个理想的终点吗？虽然我们所拥有的是我们对这些事物的观念，是否存在一种真正的理性观念、一种理想的道德？

我不明白这个问题的要点。普特南暗示说，否定性的答案——“仅有对话”这种观点——正是自我否定的相对主义的另一种形式。但是，我还不明白，某物不存在是如何被解释成某物与其他事物相关联。在其著作的最后一句话中，普特南说：“我们将我们的不同观念当做不同的理性观念，这一事实本身设想一种极限概念，理想真理的限制概念。”但是，除了说从“全知全能”的视角来看，人类正沿着正确方向前进，此外，这种设想还能说什么呢？可以肯定，按照普特南的“内在主义”，他不应该有这种说法。说我们认为我们正沿着正确的方向前进，这种说法同库恩的看法一样，认为我们根据事后认识能够将过去的经历当做进步的经历来讲述。说我们依然有很长的一段路要走，我们目前的观点不应当成为定论，这种说法过于陈腐而无法通过设定限制概念而得到支持。所以很难看出“仅有对话”和“也有对话共同关注之处”有什么区别。

在这里，普特南最终悄然回到了别人思想中的科学主义，而这正是他义正词严地斥责的。因为，科学主义的根源被界定以理性为应用标准，科学主义的根源是追求客观性的愿望，它希望普特南所谓的“人类的繁荣”有一种跨历史性质。我认为费耶阿本德提出以下观点是正确的，除非我们普遍将探索的隐喻和人类的活动当做共有的而不是增生的事物，当做更一致的而不是更多样的事物来抛弃，否则，我们将永远摆脱不了曾经引导我们设想诸神的动机。设想极限概念似乎纯粹向我们讲述一个不存在的上帝，如果他存在的话，对我们很满意。如果我们仅仅受追求一致性的愿望的驱使，而全然不顾追求客观性的愿望，那么，我们就可以把人类的进步看做使人类做更有趣的事情，成为更有趣的人，而不是将其看做走向事先在一定程度上已经准备就绪的处所。我们的自我形象将使用创造的形象而不是发现的形象，即浪漫主义者用来赞颂诗人的形象，而不是古希腊人用来赞颂数学家的形

象。在我看来，费耶阿本德试图为我们建立这样一种自我形象是正确的，但是他的规划似乎被他本人以及批评家错误地描述为“相对主义”。[10]

在这个方向上追随费耶阿本德的人必然经常被视为启蒙运动的敌人，被认为加入了声称西方民主的传统的自我描述已经破产、民主被证明“不完备”或“自欺欺人”的大合唱。马克思主义者、萨特、奥克肖特、伽达默尔和福柯等人的思想追随者企图将客观性还原为一致性，对这种企图的部分本能抵制出于这种恐惧，即我们传统的自由主义习惯和希望将无法超越还原（受海德格尔的启发，当代德国哲学家汉斯－乔治·伽达默尔发展了一种阐释的知识解释理论）。例如，这类感觉明显地表现在哈贝马斯对伽达默尔立场的批评中，他批评伽氏的立场是相对主义和潜在压抑性的，表现在怀疑海德格尔攻击实在论与他的纳粹主义多少有关，表现在暗示奥克肖特对政治中的理性主义持怀疑主义态度纯粹是为现状辩护。

我认为，从道德和政治角度而不是从认识论和原哲学角度讲述这个问题，更容易弄清楚问题的关键。因为现在问题不在于怎样界定“真理”或“理性”或“认识”或“哲学”这类词语，而是我们的社会应当具有什么样的自我形象。作为保留当代欧洲生活某些习惯的这种需要的表现，仪式般的乞灵于“避免相对主义的需要”易于理解。这些习惯是启蒙运动所滋养的，启蒙运动通过诉诸理性证明了其合理性，理性被视为与现实相一致的一种跨文化的人类能力，其掌握和使用表现在服从明确标准的一种能力。所以有关相对主义的真正问题在于，这些相同的知性、社会和政治生活习惯是否能被一种理性观念、被一种实用主义真理观念证明是稀里糊涂和无标准的。

我想这个问题的答案在于，实用主义者不可能不转弯抹角地证明这些习惯的合理性，但实在论者则不然。实用主义者证实容忍、自由探索和寻求未经歪曲的交流等的合理性，只能采取比较的形式，对反映出这些习惯的社会和没有反映出这些习惯的社会进行比较，最后暗示说，在了解了这两种社会之后，没有人会喜欢后者。温斯顿·丘吉尔在为民主制度辩护时声称，除了其他一直在进行尝试的制度外，民主制是想象到的最糟糕的政府形式，这已经说明了这个问题。这种合理性证明并不是通过参照一种标准来进行

的，而是通过参照各种具体的实际优点来进行的。它是拐弯抹角的，只是因为用于描述自由社会的赞颂之词将取自自由社会本身的词汇表。这类赞颂一定处于某种词汇表中，毕竟，无论是在原始社会、神权社会、还是集权社会，通行的赞颂之词将不会产生预期的效果。所以实用主义者承认，他没有任何非历史的立场，根据这种立场来支持他想赞颂的现代民主社会的习惯。这些结果恰好是一致性的拥护者所期盼的。但是，客观性的拥护者再次产生恐惧，一方面是对种族中心主义造成的困境的恐惧，另一方面是对相对主义的恐惧。

我一直认为，我们实用主义者应当掌握这种困境的种族中心主义两难抉择。我们应当说，我们必须在实践上赋予自己的团体以特权，尽管不可能不转弯抹角地证明这样做的合理性。我们必须坚持认为，任何事物都难免招致批评这一事实并不意味着我们有责任证明任何事物的合理性。我们西方自由主义知识分子应当接受这一事实，我们必须从我们所在之处开始，这意味着有许多观点我们完全不可能当真。利用较熟悉的纽拉斯的比喻（奥地利哲学家奥托·纽拉斯，1882—1945，把从哲学角度分析认识的任务比作在海上修建一艘船），我们能够理解革命者的建议，不可能用我们自己船上的木板修建一艘能航行的船，我们必须完全放弃这条船。但是我们不能将这条建议当真。我们不能把它当做行动规则，所以它不是一种有生命力的选择。在一些人看来，这种选择一定是有生命力的。这些人一直希望成为一种新人类，他们希望改变信仰，而不希望被说服。但是，我们——自由主义的罗尔斯式的共识的寻求者，苏格拉底的后人，希望将自己所在的时期辩证地联系起来的人们——却不能这样做。我们的社群——世俗的现代西方自由主义知识分子社群——打算对任何观点的变化提供事后解释。可以说，我们想向我们先前的自我证实自身的合理性。这种偏爱不是由人性形成的，而是我们现在生活的方式。[11]

这种孤立的褊狭，承认我们正处于我们所在的历史的阶段，我们不是某种非历史的事物的代表，使罗尔斯这样的传统的康德式的自由主义者脱离了实用主义（约翰·罗尔斯，当代美国政治哲学家）。[12]相比之下，“相对主

义"纯粹是一条红鲱鱼。当实在论者利用"相对主义"来指责实用主义者时，他再一次设想实用主义者和自己有着同样的思考习惯。因为实在论者认为，哲学思想的全部关键在于，使自己疏离任何特定社群，从一个更普遍的立场居高临下瞰视问题。当他听见实用主义者弃绝追求这类立场的愿望时，简直难以置信，他认为，在内心深处，每一个人一定向往这类疏离。所以他将自己尝试的疏离的倒置形式归咎于实用主义者，将其视为拒绝在社群中作出认真选择的一位具有讽刺意味的、引人发笑的唯美主义者，一个纯粹的"相对主义者"。但是，深受追求一致性愿望支配的实用主义者，只是因为过于认真看待他本人的社群而遭到批判。他只是因为种族中心主义，而不是因为"相对主义"而遭批判。信奉种族中心主义就是将人类划分为人们必须向其证实自己信仰的合理性的人和其他人。第一类群体——人们所在的族群——是由共同拥有足够的信仰，能够富有成效地交谈的人组成的。在这个意义上，每一个人都是以种族为中心的，无论他的著作中有多少有关客观性的实在论言辞。[43]

实用主义者的描述令人不安之处不在于它是"相对主义"的，而在于它抽走了我们的知性传统已经习惯的两种形上学慰藉。一种慰藉是这种思想，即我们生物种属的成员身份本身具有某些"权利"，除非生物的相似性使具有某种非生物性质的事物，将我们的种属与一种非人类的现实相关联，因此给予这个种属道德尊严是必要的，这种观念似乎才能得以理解。对于西方民主政治制度的话语而言，将权利描述为生物遗传性质的这种做法如此关键，以至一提到"人性"并非是一种有用的道德概念时，我们就感到不安。第二种慰藉是"我们的社群不可能全部消亡"这种思想提供的。对一种共同人性的描述注重力争忠实于现实本身，它以这种思想来安慰我们，即便我们的文明被毁，即便我们的政治、或知性、或艺术社群的全部记忆被抹除，这个种族注定要重新拾起这个社群引以为荣的品德、洞见和成就。一种内在结构引导这个种属的所有成员共同关注相同要点，辨识出值得骄傲的相同理论、品德和艺术品，作为这种内在结构的人性观念，向我们保证说，即便波斯人已经获胜，古希腊人的艺术和科学迟早将在别的地方出现。它保证说，即

便奥威尔式的恐怖官僚统治一千年，西方民主的成就终将有一天被我们遥远的后人所复制。它向我们保证说，"人终将获胜"，即只要人类会培育他们的内在本性，与我们的世界观、品德和艺术相似的事物将东山再起。实在论描绘的慰藉不仅认为，事先已经为我们准备好了位置，而且也说我们目前对那个位置所知甚少。就这样，我们因之而受谴责的不可避免的种族中心主义是实在论者令人欣慰的观点的一部分，同样也是实用主义者令人不安的观点的一部分。

实用主义者放弃了第一种慰藉，因为他认为，说某些人具有某些权利纯粹是在说我们应当以某些方式对待他们。不必给出这样对待他们的理由。至于说第二种慰藉，他怀疑某种与我们相像的事物将接管地球的这种希望是不可能根除的，这与通过某种令人满意的变形来超越个体死亡的这种希望是同样不可能根除的。但是，他并不想将这种希望变成一种人性论。他想让一致性成为我们惟一的慰藉，并被认为不需要形而上学的支持。

我的看法，即追求一致性的渴望在一定程度上是对我们的社群消亡的恐惧的一种伪装形式，重复了尼采的指责，源于柏拉图的哲学传统试图躲避勇敢地面对偶然性，试图逃避时间和偶然。尼采认为，实在论不仅仅因为它的理论不一致产生的观点而受谴责，而且也可根据实际、实用的理由而遭到谴责。尼采认为，对人类特征的检验就是看他是否有能力容忍不存在共同点这种思想。他想让我们能够将真理当做：

> 流动的隐喻、转喻和拟人大军——简言之也就是人类关系的总和，它们在诗歌和修辞中被强化、转换和润色，经过长期使用，对一个民族来说它们是稳固的、经典的和必要的。[14]

尼采希望最终存在以这种方式思考真理的人们——但是这些人依然热爱自身——将自身看做有足够一致性的好人。[15]

我认为实用主义的这种攻击，最好被当做让我们以尼采方式思考真理的一种企图，被完全当做一种一致性的东西。这就是为什么我认为我们不

必顾及普特南的观点，只需表明“只有对话”，只有我们才能够彻底清除“跨文化合理性”观念的残余。但是，这不应当促使我们像尼采间或表现出的那样，否认我们变化的思想母体中的一些因素，这些因素体现了苏格拉底式的交谈、基督教团契和启蒙运动的科学等思想。尼采将哲学实在论诊断为恐惧和憎恨的一种表现，他将这种诊断与自己充满愤恨的对科学、孤独和暴力的有独特癖性的理想化结合起来。后尼采式的思想家，如阿多诺、海德格尔和福柯等人，一方面将尼采对形上学传统的批判与他对资产阶级文明和基督教的爱的批判结合起来，另一方面将尼采对形上学传统的批判与他对19世纪的希望，即科学将使世界变成更美好的栖居之所这种希望的批判结合起来。我认为这两种批判并没有有趣的联系。正如我所说过的那样，实用主义在我看来是一种一致性的哲学而不是一种绝望的哲学。基于这个视角，苏格拉底回避了诸神，基督教从万能的造物主转向十字架上受难的耶稣，培根从作为沉思永恒真理的科学转向作为社会进步工具的科学，这一切都可被看做是对尼采式的真理观所暗示的社会信仰行为的诸多准备。[15]

我们这些一致性的信徒对抗实在论客观性的信徒最有力的观点就是尼采的观点，即稳固我们的习惯的西方形而上学——认识论方式已经不再有效，它不再发挥作用。它已经成为与出于幸运的巧合而最终选择我们当臣民的神祇的假定一样透明的手段。所以实用主义建议我们用一种“纯粹”的伦理基础取代我们的社群感，更恰当地说，除了共有的希望以及这种共同享有创造的信任之外，我们认为我们的社群感没有基础。它没有被当做一种形而上学主张的必然结果提出来，这种主张认为，世界上的客体不含有内在的指导行动的特性，也没有被当做一种认识论主张的必然结果提出来，这种主张认为我们缺乏道德感知的能力，也没有被当做一种语义学主张的必然结果提出来，这种主张认为，真理可被证明是正确的。它是有关我们怎样看待自己以便避免那种充满怨恨的落伍感的一种建议，充满愤恨的落伍感是尼采哲学消极的一面的特点，现在构成了高雅文化的许多内容的特征。这种愤恨源于我在本章开始提到的那种认识，即启蒙运动对客观性的寻求已经迂腐不堪。

过多强调和过于重视科学客观性的修辞，一方面将我们指引到诸如B.F. 施金纳这样的人那里，另一方面将我们指引到诸如阿尔都塞这样的人那里，这两类人的思想都是同样没有意义的幻想，都是力求"科学地"看待我们的道德和政治生活这种企图所产生的。对科学主义的反动导致将自然科学当做一尊虚假的神来加以攻击。但是，科学没有什么错误，惟一有错误的是将它神圣化的企图，这种企图是实在论哲学的特点。这种反动也导致了将穆勒、杜威和罗尔斯著作中常见的自由主义社会思想当做纯粹的意识形态上层建筑来加以攻击，意识形态上层建筑模糊了我们所处境况的现实，压制了改变这种境况的企图。但是自由主义民主没有什么错误，试图扩大它们影响的哲学家们也没有错误，惟一有错误的就是认为他们的努力未能完成他们不再试图完成的事业这种想法，以此显示我们的客观的生活方式的优于其他所有选择。总之，启蒙运动的希望没有错误，这些希望创造了西方民主制度。在我们这些实用主义者看来，启蒙运动的理想的价值正是它们所创造的一些机构和实践的价值。在本文中，我力图将这些机构和实践同客观性的信徒提供的对它们的合理性的哲学证明区分开来，提出一种可替代的合理性证明。

注　释：

① 对待真理的这种态度不仅与美国的实用主义传统，而且与波普和哈贝马斯的著作相关联。根据对待真理的这种态度，一个社群的共识而不是与非人类的现实之间的关系被认为是至关重要的。哈贝马斯对波普著作中残余实证主义因素的批判与杜威式的整体论者对早期逻辑经验主义者的批判并行不悖。然而，詹姆士和杜威著作中常见的实用主义真理观念既不取决于皮尔斯的"自由的探索目的"观念，也不取决于哈贝马斯的"理想的自由社群"观念，看到这一点是很重要的。因为，在我看来，对这些观念的批判不足以以种族为中心，见拙文《实用主义、戴维森和真理》以及这些论文集的第二卷（《论海德格尔及其他》，剑桥：剑桥大学出版社，1991年）收录的《哈贝马斯和利奥塔论后现代性》一文。

② 希拉里·普特南：《理性、真理和历史》，剑桥：剑桥大学出版社，1981年，第49—50

页。

③ 同上,第 119 页。

④ 同上,第 25 页。

⑤ 同上,第 114 页。

⑥ 同上,第 119 页。唐纳德·戴维森的《真理和阐释探索》(牛津:牛津大学出版社,1984 年),此书收录的他的《论一种观念程式的思想本身》一文,比较全面和系统地描述了这一点。

⑦《理性、真理和历史》,第 113 页。

⑧ 同上,第 126 页。

⑨ 同上,第 216 页。

⑩ 保罗·费耶阿本德:《自由社会中的科学》,伦敦:新左派书局,1978 年,第 9 页。在书中,费耶阿本德将自己的观点认同于"(古老和简单的普罗塔哥拉斯意义上的)相对主义",这种认同伴随着以下主张,"'客观地讲',在反犹太主义和人道主义之间没有很多选择余地"。我认为,如果费耶阿本德表明,应当将极少引用的"客观地讲"这个词连同支持主观一客观区分的传统哲学区分一起完全抛弃,而不是表明我们应当保留这个词并用它表示普罗塔哥拉斯所说的事物,那么,他就会更能自圆其说,因为费耶阿本德真正反对的是真理的对应理论。

⑪ 对共识的这种寻求与那种打算使自身摆脱我们社群的舆论对本真的寻求是对立的。例见文森特·德孔贝在《现代法国哲学》(剑桥:剑桥大学出版社,1980 年)中对德勒兹的叙述,见该书的第 153 页:"虽说哲学在本质上是解神秘的,但是哲学家经常无法产生真实的批判;他们捍卫秩序、权威、机构、'体面'以及普通人信仰的一切事物。"根据我提议的实用主义或以种族为中心的观点,批判可能或应当做的就是挑动"普通人信仰的事物中的"因素反对其他因素。企图超越这一点就是去想象而不是去交谈。肯定地说,想象会刺激较有成效的交谈,但是,当它不再履行这种功能的时候,它就称不上"批判"。

⑫ 在《正义论》中,罗尔斯想象出"愚昧的面纱背后"的选择者设计的一种社会契约,似乎借此来保留康德式的"实践理性"的权威性,他利用这类选择者的"理性的自我旨趣"当试金石,来检验某些社会机构非历史的有效性。这本书遭受的许多批评,例如麦克尔·桑戴尔在《自由主义和正义的局限》(剑桥:剑桥大学出版社,1982 年)中的批评,集中于这种主张,人不可能以这种方式逃避历史。可是,与此同时,罗尔斯提出一种原伦理观点,抛弃了非历史有效性的主张。目前,T.M. 斯堪隆竭力主张,"契约论"对道德动机的解释

的本质最好被理解为根据“理性的自我旨趣”证明某人的行动优于其他人行动这种欲望。见A. 森和B. 威廉斯编辑的《契约论及其他》(剑桥：剑桥大学出版社，1982年)中斯堪隆的《契约论和功利主义》一文，斯堪隆对罗尔斯观点的修正与罗尔斯后来著作的方向是一致的，因为斯堪隆使用的如下观念“以他们无法正当拒绝为理由，向他者证明合理性”与“建构主义”的观点相一致。建构主义认为，对社会哲学有价值的东西就是能被证明对一个特殊历史社群有价值，而不是对“整个人类”有价值的东西。在我看来，这句常见的评论，罗尔斯的理性选择者看起来非常像20世纪的美国自由主义者，是十分公正的，不是对罗尔斯的批评。它只不过明确承认了对严肃的、非幻想的思想至关重要的种族中心主义。我在本书第三部分的《民主对哲学的优越性》和《后现代主义的资产阶级自由主义》中捍卫了这种观点。

⑬ 在他的《道德运气》(剑桥：剑桥大学出版社，1981年)一书收录的一篇名为《实用主义中的真理》的重要文章中，贝那德·威廉斯根据“现实的对抗”和“观念的对抗”之间的区分，得出了相似的观点。“观念的对抗”是在我们和原始部落人之间发生的非对称的对抗。正如威廉斯所说的那样，这些原始人的信仰系统并没有向我们提供“现实的选择”，因为我们无法想象在考察他们的观点时没有“自欺欺人和妄想狂”。就某些主题而言，这些人的信仰与我们的信仰几乎没有共同之处，以至他们无法同意我们的看法，这就使我们在思想中坚信自己的信仰是正确的。在我看来，威廉斯使用“真实的选择”和“观念的对抗”非常有启迪作用，但是，我认为他将这些观念用错了地方。威廉斯打算捍卫伦理相对主义，伦理相对主义被界定为如下主张，当伦理对抗纯粹是观念性的时候，“评价问题就不会真正产生”。他认为它们产生于诸如爱因斯坦的宇宙论和亚马孙河部落的宇宙论之间的观念对抗的关联之中。在我看来，伦理学和物理学之间的这种区分，是威廉斯在他的不幸的企图驱使下在相对主义中寻找**某种真实事物**而得到的糟糕结果，这种企图是他对物理学“持实在论态度”所产生的必然结果。在我看来(这是戴维森式的观点)，区分“现实使之成真”和“我们使之成真”这两种真实句子，没有任何意义，因为整个“真理制作者”观念需要抛弃。所以我认为，相对主义中没有真理，但是在种族中心论中却有很多真理：我们不可能向每一个人证实我们(在物理学、伦理学及其他领域中)的信仰的合理性，但是可向与我们有一定程度的共同信仰的人证实。(这不是一个有关“不可转变性”问题，只是一个有关论证局限性的实践问题；并不在于我们居住在一个与纳粹分子或亚马孙人的世界不同的世界里，而在于，脱离或接受他们的视角，尽管能够做到，但却不是从先前的共有前提中推论出来的。)

⑭ 尼采:《论超道德意义上的真理和谎言》,载瓦尔特·霍夫曼编译:《维京袖珍尼采文集》,第46—47页。

⑮ 见萨毕娜·洛维邦德的《伦理学中的实在论和想象》(明尼玻利斯:明尼苏达大学出版社,1983年),第158页:"维特根斯坦语言观的拥护者将那个目标等同于确立一场语言游戏,我们能够真诚参与这场游戏,而同时依然意识到它是一种特定的历史构型。玩这种语言游戏的社群……中的成员理解他们自身的生活形式,然而却不会为此感到尴尬。"

⑯ 见汉斯·布鲁门伯格的《现代性的合法化》(剑桥/马萨诸塞:麻省理工学院出版社,1982年)。书中所讲述的欧洲思想史不同于尼采和海德格尔所讲述的,他将启蒙运动视为决定性的进步。在布鲁门伯格看来,"自我认定"(self-assertion)这种态度,源于培根式的自然观和科学目的,需要与"自我依据"(self-foundation)区分开来,后者是将这类探索建立在非历史的理性基础上的笛卡儿式的规划,布鲁门伯格很有说服力地评论说,对启蒙运动乐观主义的"历史主义"批评,始于浪漫派回头转向中世纪,它瓦解了自我依据,但没有瓦解自我认定。

福柯与德里达※

爱德华·赛义德　著

汪民安　译

重构呆板的语言规则，语言学家所作的这种严格的阐释形式，同另一种明显地更富创新性的阐释形式——它包括将狄更斯考虑为维多利亚时期的中产阶级作家——之间的相似性多于差异性。这些相似性缘自于据称是坚固确定的知识的无可避免的浸染，而这种知识又是由人的阐释、异想天开、任性、偏见等人格本性——从根本上说就是人的琐细和凡俗——所作出的。尼采、马克思、弗洛伊德每个人都以自己的方式首次表明，收集和整理证据，阅读和理解文本等诸如此类的知识生产中的明显的安全步骤，都包含有高度的解释性偏差，与其说它服从理性和科学控制，毋宁说它服从于意志决断、任意思考、压抑式的判断。文本本身是什么这样的一个以前是简单的问题已变成一个复杂的问题，断定这一点对于批评家来说还是一小步。米歇尔·福柯将这些问题改道为我们如何在一系列的眼花缭乱选择形式中真真确确地看出这种复杂性？正是基于这种选择，认识论的决定应被作出。

※ 本文选自爱德华·赛义德《世界·文本·批评家》。这是一篇大师论大师的典范之作。文中，赛义德对两大后现代巨头进行了评论，抨击了德里达的"文本之外一无所有"的思想，而对福柯的权力理论则持一种保留性的认同，同时将《东方主义》的方法论与福柯理论关联起来。——编者。

爱德华·赛义德（Edward W. Said，1935— ），美国著名批评家，生于巴勒斯坦的耶路撒冷，1954年去美国求学，获哈佛大学博士学位。1963年至今在哥伦比亚大学任教，现为英文系教授。赛义德不仅仅是批评家，还对巴勒斯坦问题颇有研究。其代表作为《开始：意图和方法》、《东方主义》、《世界·文本·批评家》、《最后的天空以后》、《文化与帝国主义》等。

最初一看(试图确定一个作者的全集是什么的问题),用什么可以更简单一点?可通过专有姓名符号来标记的文本集合。但这种标记(即使是将归属问题弃置一边)不具有同质性功能:一个作者的姓名能以同一方式标记在其名下出版的文本、笔名所提供的文本、死后发现的未完成的草稿形式的文本以及仅仅是一堆札记、笔记的文本?全集的确立事先假定了大量的很难证实乃至提出的选择:将作者意图发表但直至死时仍未发表的文本添加进作者已发表的文本中,这就足够了吗?也应将作者的全部草稿以及最初纲要连同它的订正和删节部分都包括进来吗?应将他自己弃置的草稿添进去吗?书信、注释、被记下来的谈话、在场的旁人对其讲话的录音,总之,个人至死时留下来的并在无尽的混乱中用如此之多的殊异语言所说出来的大量的言语踪迹,应赋予一个什么样的位置?事实上,如果某人如此地不加辨别不加考虑地谈论一个作者的全集,那是因为他将它想象为它被一个特定的表现功能所界定……但是,马上就会清楚,这样一个整体,不是既定的,而是一种操作结果;这种操作是解释性的(因为它在文本中破译了某些既隐蔽又彰显的东西)。①

这还不够。福柯提出了一系列更重要的问题,他想以此来使那些相信全集可以经由或者通过"书本物质的个人化"建构而成的人陷入困境,因为即使一本书的物质整体也是一个解释性问题:

迪莎格伊的《圆锥曲线定理》、诗选、死后出版的残片断简以及米什莱的《法国史》的某一卷是相同的吗?马拉美的《碰运气的事》、吉尔·德·瑞斯的诉讼、布托的《桑·马科》、天主教的弥撒书是相同的吗?换言之,书卷中物质统一体不是一种同支撑性的话语统一体相关的虚弱的、附加的统一体吗?然而这种话语统一体本身是同质性的吗?司汤达的一部小说和陀思妥耶夫斯基的一部小说间的个性关系不同于巴尔扎克《人间喜剧》中的两部小说间的关系……一部书的界线决不会切

> 断。在题目、第一行、最后的句号之外，在其内部结构和自动形式之外，书本陷入同其他书本、其他文本、其他句子的关涉性系统之中，它是网络之内的一个叉点。就数学论文、文本评述、历史说明以及一个小说始末中的情节而言，这个关涉性网络并不相同。书的统一体，即使是就一组关系而言，也不能视作在每个关系上都是同一的，书不简单地就是一个人握在手里的客体，它不可能处于包含它的平行六面体之内：它的统一体是可变的和相对性的；一旦有人质疑这个统一体，它便失去了自明信，它仅仅是以复杂的话语领域作基础而自我表明、构造。[②]

人文科学中少有学者使自己严肃地陷入对这类问题的困惑中，之所以如此并非因为他们懒惰或愚蠢，而是因为——正如福柯自己的作品走得很远而表明的——他们的作品都作为一个已构建的话语领域内的延续行为而被引导着。比如，今天的绝大部分文学学者并不注意文本乃至他们所研究的作者的认识论的地位，他们不这么做，是因为图书馆、杂志，易于获取的书籍的复印本、机构、学生、教学实践，以及最重要的是，其他的学者，都将诸如莎士比亚、瓦伏雷(Waverley)小说或者《四个四重奏》这样的作者或全集设想为自始至终的恒定物，这并非微不足道的一点。一个复杂的话语，其中之一例是我称作的文学学术，将几个基本点上的一致性，设想为既经济又便利的事情。要研究斯威夫特，正如我在本书的前面所说的，在每次有关他的写作中，重新检查他的已知生平的一切出处或订正组织他的全集的概念，都是不必要的。有一个叫斯威夫特的作者，他的作品包括《一个浴盆的故事》、《格利佛游记》、《一个温和的建议》，他生活在18世纪早期，等等，这些都被设定了，这就是斯威夫特专家们自己并没有意识到是被迫进入的而我们则可以称作是原始的起源性观念的东西。这些起源被暗示为许多事实的结果——尽管除了我正讨论的这种方式外，它很少被清楚地阐述出来：一个领域中专家的一致性、大量的先前写作、教学和研究的控制，作者或文本为何物的惯例，等等。

尽管在人文科学中有这样的先在框架存在（尽管大量的杂志和书籍似

乎都在证实所有这些限制并不存在),但这并不意味着它们能轻易地确定。总的来说,我们设想,有关人类的知识是无可穷尽且渐次累加的,因此,讲出一些新的东西来应是可能的。倘若这真的可能,那么,先在框架或限制——它为一个确定性领域提供一个外在轮廓——如果不是虚构的,也是极其松散的。将某物界定为新的也就是将其他一切界定为不新的,这种界定物是同一种东西,并且这两种界定都不是个人所能作出的判断,光是因为这一点,任何一个严肃地思考这个主张的人都会明白,这种先在框架是乌托邦式的。因此,在此领域中活动的每一个人,都通过适应过程和职业化过程,接受了能辨识新或不新的某个行会标准。当然,这些标准不是绝对的,就如同他们并非被完全地意识到一样。不过它们还是被苛刻地试用着,尤其是当行会的集体意识深感自己遭到攻击之时。

正如我在讨论始源性这一概念时所说的,新和不新是密切相关的术语,在文学研究语境中,这两个词语既指涉着同始源相联结的创新,又指涉着一个“创造性”作家的新颖(狄更斯是第一个干这或干那的作家),还指的是批评家用的某种原创性和新奇的方式进行的阐释。然而,在讨论一个创造性作家或批评家的成就时,新颖或起源的类属使其力量大大依赖于劝言——使一个听众确信这种始源的某种修辞技巧,也依赖于常识。[③]每个人可能都会认为“罗纳德·费尔班克是比简·奥斯汀更伟大的作家”这一判断过于粗鲁而难以令人容忍,但评论说斯科特较之奥斯汀而言更有创造性则有可能侥幸过关。

这些轻而易举的判断较之他们出现时少了一些平和。在这些判断的背后、周围及内部,可以说是部分可说明、部分无可说明的限制物的全部混合物,这些限制不仅依照我所说的而且依照任何一个学者所写或所说的来运作,这些限制的原理是这样的一个绝对事实:没有人在一个空的领域内对一个文本实体作出判断,存在着提供给学者的一个已被刻写的地域,他们所能做的就是在并非原创性领域内描述他们的工作(就像对一个小说家来说,许多其他的小说在某种程度上都卷入他的所作所为中来一样)。因此,要确定某个领域内真正知识的可能性,我们不仅应能确定这种知识是什么或可能

是什么，而且应确定它可能在什么地方被描述过；它同先它之前的一切物事的相关性是什么；与它同代的东西是什么；在其他的领域，哪些东西同它有关；它同随之而来的东西又有何关系（它能促使进一步的发现？能栖息于这种知识中？会关闭这个领域？建立一个新的领域）；它如何被传达或保护，如何被讲授，机构如何对之接受或拒绝；这是提供给它们自身的几个问题。然而直接的问题稍有不同。在这些问题中，我所称作的批评意识的角色是什么？批评意识或批评（我应变换交替地使用这些术语）主要是发送有关作家或文本的洞见吗？是描述作家和文本吗（用批判性的传记、评述、解释、专业化的学术著作方式）？是教授或传播文化遗产知识吗？或者——这就是我所认为的任务——知识的可能性的内在条件占据在其自身内吗？为了弄清我们这些文本的学生可能了解的东西是什么，我们务必能理解作为文本性功能的知识整体，它既可以通过讨论它们的意识形态、政治、机构和历史等形式中的文化媒介来描述，也可以通过讨论对知识的可理解方式和物质材料的要求来描述——这种知识如果没有神性的或超自然出处的话，它就是在一个世俗世界中产生的。

所有这些作为批评计划来说，似乎让人无望地感到太大了也太任意了。更糟的是，它可能看起来同文学学者或批评家传统上所做的毫不相关。我的出发点是某些批评家所感觉到的共通的，对我来说则是典型的距离感，它同文学以及普遍性的知识分子工作的恒定惯例相对。在现代文化中，危机是先天性的，因为批评是一门艺术也是一种危机主题。然而在实实在在的当代危机形式以及我在此所讨论的对危机的反应中，是知识问题，我们如何知道我们所知道的东西这一问题，才构成中心问题。

现在，我想考虑我认为是对这一种危机的最强有力的两种选择性反应，这两种方案同雅克·德里达和米歇尔·福柯的名字连在一起。我应以详尽的批判和分析方式讨论他们，从而表明将人文科学中的文本问题转向为对文本知识进程的描述这一意图。另外，我应坚持认为，德里达和福柯提议的不仅仅是描述而且也生产这种知识——这种知识既不会跌入主导文化所提供的准备就绪的模子中，也不会跌入准科学方法所制定的全部的推论形式

中。在福柯和德里达这两种情形里,尽管彼此之间有戏剧性的差异,但都有一个有意的努力,即将某种极其专门化的文本**发现**从构成直接历史压力的大量的材料、习惯、惯例和机构中解放出来。然而,我的特殊兴趣是德里达和福柯如何在那个历史所划定的界线内确定他们的著作。这样,他们的始源性将不会被看做是他们用词或技术上存在着的稀奇古怪,而应看做是对这些技术的再思考。

在阅读像福柯或德里达这样的人所作的批评时,的的确确,人们将会被这种批评不是纯文学的分支这一事实击中,它过于艰深而无法如此,甚至无法成为一种升华的阐释形式。在最好的情形下,传统新批评的伟大代表R.P.布莱克默尔的著作也不是纯文学的分支,但我们倾向于忘掉它。这种批评的模糊性、技术要求、省略法并没有使它成为一种新的"流派"哲学,尽管它可能成为一种信念。然而,尽管追随者和同路人——他们将毋庸置疑的信念的最糟糕的方面赋予这种批评——对之进行拙劣的扩散,大体上而言,它还是宣称为反信念的批评。因此,至少潜在地,当它变得像盎格鲁——美国传统中那样孤立和学院化时,当代批评面对着的是哲学所抛弃的问题。语言及其独特和艰涩的存在问题是这种批评的核心,这种批评已经承担了生产思想的任务。这种思想,正如福柯所说的,"在它运作的密度里,既是知识,也是对它所知晓的东西的一个修改,是对它所反思之物的存在模式的反思和转换"。④

我想通过表明德里达和福柯之间争执性的冲突所戏剧化了的极其纲领性的分歧来开始我的论述。他们的批评态度在许多方面都是对立的。从福柯对德里达的攻击中特意挑出来的一个例子似乎宜于首先考虑:德里达仅仅关心阅读文本,而且,一个文本对读者来说仅仅在于它的内部。⑤如果文本对于德里达来说是重要的,是因为它的真实情形实实在在地就是无任何现实根源的文本要素——这就是他在《双重场景》中所说的,批评迄今所无法处置的深渊中的写作——而对福柯而言,文本是重要的是因为它居住于权力要素中,这种权力对现实有着决定性的要求,尽管它是隐而不见或暗含着的。德里达的批评使我们陷入文本之内,福柯则使我们在文本内外进进

出出。

然而，福柯和德里达都不会否认，使他们联结在一起的，不是他们批评中公然承认的修正式或革命式品质，而是他们使文本中惯常的不可见的东西——也即是文本性中各种各样的秘密、规则和游戏——彰显出来的意图，除了一个词外，我想，福柯不会不同意德里达在《柏拉图的药》开场白中提出来的极其唐突的文本性的定义："一个文本如果不向第一个来访者、第一个看客隐藏它的游戏规则和组织层次的话，它就不是一个文本，而且，一个文本仍旧永远不可觉知。然而，它的层次、它的规则并非隐藏在无法破晓的秘密中。非常简单地，它们决不能在现时被预订进可能会被严格地称作觉知的东西中。"[⑥]这个或许会让人陷入困惑的词是"决不"，尽管它被德里达颇富心机地描述为部分地失去了它的禁止力量。所以我应忽视这些修饰词而保留这个陈述的明显的确定性。说文本的意图和整体是不可见的，也就是说文本隐藏了某些东西，这也意味着文本暗含着，可能是陈述着、体现着、再现着但不是直接地暴露出某些东西，从根本上来说，这是德里达和福柯以十分不同的方式所同意的文本的诺斯替教义。

但是福柯曾回顾式坚持说，他的整个计划是将它视作这样一个事实：如果文本隐藏着某些东西，或者如果有关文本的某些东西是隐匿的，即使是用某些其他方式，这些东西还是可以被揭露、被陈述出来。之所以如此，主要是因为文本是权力网络的一部分，而权力的文本形式则是对在文本和知识底部的权力的有意模糊。因此，批评的对抗权力就是将文本带回某种可见性。更多的情形是：如果某些文本，特别是话语发展的近期阶段的文本，设定它们的文本性是因为它们的权力源泉要么作为文本被吸纳进了文本的权威中，要么被抹去了，那么，就文本而言，反记忆，将网络置于文本四周，最终，置于文本之前，也即是置于它可被看见的地方，就是考古学家的任务。德里达更多地是以一种否定神学的精神运作，[⑦]他越是把握了自为的文本性，对他而言，非在之物就越多——因为我将他的关键词播撒、增补、药、踪迹、边缘等，不仅仅考虑为描述"结构的掩饰"的词语，而且也将它们考虑为控制和操作他的作品所打开的文本领域的准神学术语。

然而,在这两个人的情形里,批评家向文化及其明显的智力活动的最高能量——在面对文本时,这些能量寻求科学条件,我们可以称之为“方法”——提出挑战。这种挑战以极大的差异姿态显现出来。德里达处处针对着西方形而上学的思想,福柯在其早期著作中针对的是不同的时期、时代、知识型——那些将主导文化建成控制性机构的总体性。福柯和德里达的每种方式不仅仅是试图界定这些被挑战的整体,而且还以某种执着的方式重新界定它们,攻击恒定性和它们的控制权力,如果可能的话还解散这些整体。对于这两个作者而言,他们的作品意味着用严密和极其非中心化背景控制的文本实践来代替专制和虚构的直接指涉——德里达称之为在场或超验所指,而在福柯这里,文本实践被控制在拖延的持续中。重新界定和反指涉性是德里达和福柯对他们所厌恶的确定主义风尚的共同反应。然而,他们的作品中对看来是像来自于尼采的经验主义和细致的透视主义有着持续的吁求。

眼下,德里达和福柯被请到文学批评中来,这里有些讽刺性。因为他俩都不是文学批评家,一个是哲学家,另一个是哲学性的历史学家,从另一方面来看,他们的材料总的来说也是混杂的:准哲学、准文学、准科学、准历史。与此相似的是,他们在学院或大学世界中的位置也是反常的。我猜想,我正注意的是他们作品中与下述有关的基本的不确定性:作品正在做什么、文本性问题理论化或实践一个他们自己的可选择的文本——这后一点在德里达那里是极其明显的,尤其是在《丧钟》之后,但在福柯那里也可注意到。后面我会讨论他们著作的教义和教导方面,但现在,我只想简单地表明,至少自《文字学》以来,德里达致力于他所称作的双重写作形式,一是旨在激起文化控制——德里达处处用形而上学及其等级制等同于它——的颠倒;二是“许诺在每个词的内部写作的爆炸,因而使全部的既定秩序分崩离析并接管这个领域”。[8]这种不平衡的和失去平衡的写作被德里达有意用来标记他的作品中已广为承认的不平衡的和无以定夺的对折,这种对折处在对他所解构的文本的描述和一个读者现在要认真对付的新文本的制定之间。在福柯那里亦然,也有一个“双重写作”(这不是福柯的命名),它首先意图(通过

再现)将他研究的文本描述为话语、档案、陈述以及其他的什么,然后提出一个新的他自己的文本,做出和说出一些其他的不可见的文本所压抑的东西,做出和说出一些没有人会说、会做的东西。

他们著述中的前前后后的同时性和互文性,是福柯和德里达所设计的,一方面,将他们所作的文本和他们所描述文本的差异性、逻各斯中心的世界和话语世界之间的差异性戏剧化,另一方面,也将德里达式和福柯式的批评戏剧化。在这两种情形里,都有一种假定的同时又被反复证实的文化,他们的重新界定就针对着它。他们对这种文化的界定理所当然地十分丰富,但就我所关注的那个方面来说,它是大有问题的。

首先是福柯。正如他在《知识考古学》和《论语言的话语》中所概括的:考古学方法据称是揭露话语——个人的、制度的、清晰的构型高度规范化的话语——是如何控制社会和监管文化生产的。福柯的主题是,个人陈述或单个作者能够作出个人陈述的机会实际上是不可能的,在每个说话机会的顶部和上方,都耸立着一个规范的集体,福柯称之为话语,它本身又被档案所控制。这样,他的犯罪、惩罚制度、性压抑的研究都是对反常性的研究,因为同时也正是此时——如福柯在《监禁与惩罚》中所说的——"人体正进人权力机器中,权力机器则在探究它,粉碎它,重新编排它。"当机器进入行政司法之列时,它的职责是监禁,是话语行为,但是,在此福柯同样地解散了这种个人责任,这种解散与其说是依照集体责任的旨趣,不如说是依照机构意志的旨趣做出的。"这些方法,它使对人体运作的细微控制成为可能,并确保了对其力量的不断臣服且向它们施加一种驯服—利用关系,这些方法可称作'监禁'"。⑨

因此,福柯用各种各样的方式关注 assujetissement,也即是社会中的个体对某些超个人的监禁或权威的屈从。尽管在解释社会秩序的运作时,福柯十分明显地想回避庸俗决定论,然而,他还是极大地忽略了全部的意图类型。我想,福柯意识到了这个难处,他对被称作知识意志或权力意志的东西的解释在某种方式上就是试图矫正他的作品中盲目匿名和有意为之之间的不对称性,然而,个人主体和集体力量之间的关系问题(这也反应了决定性

行动和自愿意图之间的辩证问题)仍旧是个明显的难题,福柯这样认识到了这一点:

> 人们能不提及科学家本人而谈论科学及其历史吗(也因此能谈论的它的存在条件、它的变化、它曾作过的错误,将它送上新征程的突然进步)?——我现在谈及的不仅仅是专名代表的具体个人,而是他的作品及其特殊的思想形式。生动的科学史——它从头至尾地追溯一个匿名知识体的全部自发运动——可能作出吗?传统的"某某认为……"被"众所周知"代替是合法的吗?是有用的吗?但这确确实实并非我的出发点。我不想否定知识分子传记的生动性或理论史观念史主题史的可能性。十分简单地,我想知道这种描述本身是不是够了;他们是否恰当地讨论这种大密度的科学话语;在习惯性的边界外是不是真的不存在一个在科学史上扮演决定角色的规则系统。我想知道对科学话语负责的主体,他们的处境、功能、感知力以及实践可能性是不是取决于支配乃至完全操纵他们的条件。[10]

这是敏锐严厉,甚至可能是令人释怀的自我批评——但问题仍要作答。自从《知识考古学》以及同《精神》[11]所作两次长篇访谈以来,福柯的著作沿着他在评论个人时所表明的方向发展:"我想知道这种描述本身是不是够了",这也就是说,他提供了一套异常详细的可能的描述,这种描述的主要目的仍旧是控制个人主体或个人意愿,并且用持续反应的话语构型规则来代替它。这种规则,没有任何个人来改变或阻止它。福柯坚信,这些规则存在着,它们被遵从,主要是因为话语不仅仅是知识的定型,它的主要目的是控制和操纵知识,身体政治,最终(尽管福柯对此含糊其词)是国家,可能福柯对规则的兴趣是他无法对历史变化作出诊断或提供解释的部分原因。

福柯对主体是文本的充分起因表示不满,他诉求匿名的话语和档案权力,这点同德里达自己的不自觉论(involuntarism)奇特地匹配。对我来说,这是他作品中极其复杂也深深地让人困惑的一面。一方面德里达不断地谈论

西方形而上学、在场哲学以及它所承担和解释的广泛文本：从柏拉图到笛卡儿、黑格尔、康德、卢梭、海德格尔和列维－施特劳斯；另一方面在德里达的众多重要文本中，可以发现他对某个关键点上的细节、不经意的省略、困惑、疑点等十分留意。他对文本的读解也意味着他揭开了在形而上学的上层建筑压力和某个作者对基础层面上的细节的含糊无知之间的沉默的共谋，比如，胡塞尔在指示性符号和表述性符号之间的言语区分。⑫

然而，基础和上层建筑之间的中介既没有被提到，也没有被解释。在有些情形中，德里达暗示着有些作者故意通过自己的言语行为来逃避出现在自己身上的问题。在这种情况里，我们可能设想他正不自觉地处在"形而上学"的上层建筑和目的论偏见的压力下。然而，在另一些情形里，作者自己复杂的文本实践被分裂了进而反对它自身，词语——药、增补、处女膜——的不可判定性被建构到文本及其运作中。然而，作者是否意识到这种不可判定性仅仅是德里达一度明显的提出的然后又扔掉的问题，这是《文字学》中他对这个问题的暗示性处理：

> 在卢梭的文本里，通过预见也作为一个序言，对"增补"这一符号的功能表明后，现在，我自己准备——以某些人或许会认为的出格的方式——给像《语言起源论集》以及其他的有关语言和文字理论的残篇赋予特权。通过什么权利？为什么是这些短小的文本——它们大部分于作者死后出版且难于分类，没有确切的时间和动机？
>
> 所有这些问题，以及在这些问题系统的逻辑内，都没有满意的回答。在某种程度内，同时也不顾及我所提出的理论警觉，我的选择确实出格了。⑬

德里达真正想自问的是：他所作的、为了分析卢梭而选择的文本，是否和卢梭有关？卢梭作过或意图作过什么？卢梭有没有高估或强调《语言起源论集》？而且，在提出这些问题然后又说没有满意答案的时候，德里达自己不是仍旧依赖他试图将其方法弄得"出格"了的意图这一概念？尽管德里达不

停地批评诸如**源泉**、**起源**这样终极的或障碍论点，他自己的写作中却充斥着它们。他所作所为的"特权"一词，如同在上述引文的末尾他逃到**出格**中去一样，并没有消除他对作为一个有具体生命跨度、文本准则和可辨别、区分的作品和时代的作者"卢梭"的依赖。有一个18世纪，一个卢梭时代以及一个更大的叫做西方思想的封闭物——所有这些似乎都在对文本的意指、对它们的说话意志发挥影响。"卢梭"在所有这些中所表明的东西十分明显地超出德里达可能忽视的，即使是在德里达将引号置人这个名字四周之时。在何种程度上，"我的选择"这一短语被理解为是对独有的知识分子的任性的表明？在何种程度上又是对"逻各斯中心主义时代的总体性"的哲学解放的方法论行为？"增补"一词是在德里达的"出格"之前被强调的吗？它因此就是卢梭本人部分地准备的在逻各斯中心世界之外的一节吗？或者，这种选择做得出格了？也因此从外部，在这种情形里，我们应当问一问当其他的任一个作家在某种程度上无法将自己置身于逻各斯世界之外时，他又如何（既然方法是问题）能系统地做到这样？使在言辞上被诱惑的哲学家能够转化为一个新的、有效的读者这一意愿的语境是什么？

这些问题的严肃性被德里达本人证实了。在对福柯批评时，他激烈地攻击《疯狂与非理性》，反对这部书对它的话语共谋关系的高傲的冷漠。德里达指责福柯没有充分地对待在或多或少地用理性语言来讨论沉默的非理性时的哲学的或方法论的问题，他就此打开了福柯的严密性（rigour）问题。因为即使福柯宣称自己正在使用一种保持在"无源头的相对性"中的语言，德里达仍有权问"在最终的凭据中，什么支撑着这种无源头或无支撑的语言？谁阐明了这种非源头的可能性？谁在写作？谁要理解？用什么语言以及从哪一种逻各斯的历史情景？谁写作《疯狂与非理性》？谁要理解《疯狂与非理性》？"[14]此处的问题是福柯宣称从西方文化内部的暴力控制中将疯狂解放出来。对这个宣称，德里达的回答是："我会被引诱着去将福柯的书考虑为保护和拘留的强有力姿态。一个20世纪的笛卡儿式的姿态。一个否定性的占有（*reappropriation*）。对全部的显像而言，他拘押的是理性，但是，像笛卡儿一样，他选择昨天的理性为靶子而非普遍性的意义的可能性。"[15]德里达宣

称，他发现福柯的所为是天真地阅读了笛卡儿，误解了笛卡儿，驯化了怀疑观念，且让笛卡儿将疯狂同理性割断这一点显现出来；然而，在德里达看来，细读笛卡儿的文本显示的事实恰恰相反：笛卡儿的怀疑理论包括“Malin Génie”的观点，其功能不是放逐疯狂，而是将疯狂包括进损害理性本身的秩序的始源的和原初性缺陷的一部分。正是在理性、癫狂、沉默同语言之间的令人苦恼的经济，德里达才指责福柯当他似乎在向他所描述的监禁和密闭建筑宣布考古学方法的外在性时的疏漏。

我将极其复杂的争论简化了，而且现在我不会复述福柯对德里达批评的回应。此时，我的兴趣是德里达对形而上学的和逻各斯中心的世界的界定，是问一问他所考察的作为那个世界的例证的作家是如何成为这个世界的一部分。这是我十分严肃地提出的问题。因为逻各斯中心的假象——它采纳了许多不同的形式：二元论、一个明显地控制另一个的二元价值对立、父系式的被组织的等级制、种族中心估价、阳物授精——逻各斯中心的倾向是如何悄悄地着手？或者，它是如何变成了西方形而上学这个更大的东西？形而上学倾向——它包括对符号的忽视和对在场的留恋——如何一方面被描述为一个作家的疏漏，他的省略，他从一个词向另一个词的滑动，另一方面，它又如何被描述为西方形而上学对其信徒的有意设计？这些都不清晰明确。作家从一件事不经意地过渡到下一件事时所犯下的重要过失、小失误，德里达在暴露它们时，心存警觉，然后德里达又归之于在场哲学的影响，在场哲学似乎是一个更普遍的被称作西方形而上学的东西的代表。

如果我们不说在场哲学的要旨不仅仅是在文本之内而且还在文本之外——比如说在社会机构内——完成了某个东西，那么，我们被迫要说西方形而上学的完成是：(1)某个假逻辑的错误而引起的哲学散文的浸染？(2)德里达所作的对西方文本的解构？于是，作为这些文本的读者，德里达自己的意愿本身意识到，这个过程在理论上是无限的，因为大量需要解构的文本同西方文化一样大，因而它在实践上也是无限的。德里达依照他所称作的无限替代的旨趣消除了自觉主义（voluntarism）和意图，这种消除掩盖了或者是偷偷地私运进了德里达的意愿行为。在这种意愿中，以无可定夺和反语义化

(desemanticization)理论为基础的解构策略提供了一种新的语义视野,也因此提供了一个新的同德里达的名字连在一起的阐释机会。这么说，是完全不准确的吗?当德里达的信徒利用这种战略及其“概念”之时,一种新的信念便形成了,这种信念被同“西方形而上学”一样的某种教义或观念控制着。当然,就此而言,德里达不负责任。

但是，我并不确信，这种信念以一种简单的、以至于消极的方式存在着。这也就是说,似乎极有可能,任何一种哲学或批评理论存在着,维持着不单单是为了在那儿、在每个人和一切事物周围消极地呆着,而是为了被教授、被扩散、被决定性地吸收进社会机构,在维持或改变或颠覆这些机构和那个社会时具有指导性。直到这些幕后的尾声，德里达和福柯才遇到不同的反应——这就是他们引起我们注意之处。每个人都按照自己方式意图设计一种形式，即批评的开放性和不断更新的理论源泉。它首先设计为提供专门知识;其次设计为为进一步的批评著作提供机会;第三,如果可能的话,它被设计为既避免文化的自我确证活动，又避免了无所事事的批评系统的全部可预见的千篇一律。

自德里达对批评和哲学方法所提出的多样计划的最初考虑以来，他就在这些方法中暗中搜索某种自我服务的品性。我想，军队和狩猎的隐喻在此是合适的,因为德里达用这些术语谈及过他的所为。我不仅仅指的是《立场》中的访谈,还指的是在《哲学的政治》文集中他发表的论文《一个教学体从哪里开始，怎样结束》。[⑩]吸引他的攻击意图的几乎是这些方法的视觉方面,经由它们,这种方法讨论的文本或问题在批评家或哲学家的文本中似乎完全是双重的或复制的——因而也是被欺骗性地解决的。但是,这只能在这样的情况下发生：如果初始文本或问题是被批评家提纲挈领地表现出来以便批评文本完全能容纳这个问题,因而批评文本似乎站在初始文本一旁,也似乎是在解释它里面的一切。

德里达的整个程序表明,在批评文本和原初文本的虚假关系中,在文本的问题的再现中,通过双重的或两次的再现,批评不能解释一切,总有一些东西逃掉了。因为写作本身就是从每一个计划关闭它、控制它、固定它、与

它完全地匹配的方案中逃跑的形式，任何一种用某种或其他方式将写作表明为第二性的企图都是证明写作不是原初性的企图。包括在解构中的军事活动因此部分地就是对殖民主义群体的攻击，这些殖民主义者试图将土地及其居民纳入到他们的实施的计划中，这种攻击因而部分地是解放监禁者，部分地解放被强占的土地。德里达反反复复表明的是，写作——不管德里达在此是否公开承认，我们务必注意，他确确实实引入了不同写作类型之间的对立、主题、界定和等级——德里达表明的是写作不仅仅是一种生产和抹擦、追踪和返回的过程，而且从本质上而言是逾越、贯穿、爆破的过程，犹如他的作品本身企图突破各种概念压迫一样。在我给出德里达对批评的复制和涵盖进行修正性瓦解的事例之前，我想关注他在文本选择时的一个重要事实：他选择的大部分文本极少叙事，或者是将叙事用来说明或表达一点。在德里达的信徒和批评伙伴的著作中，文本的选择也是相似的。实际上，说明性叙事——比如，柏拉图、卢梭、列维－施特劳斯所运用的——正好是（就列维－施特劳斯而言）让德里达对作者的省略和共谋，或者在其模棱两可处作者同时既想辨明又想混淆的东西引起疑心之处（卢梭的语言叙述是作为私人激情的补充而爆发的）。同样，就德里达自己关注的公开表明的历史文本（惟一的例子是福柯的《疯狂与非理性》）——这些文本承担着内在于其结构的某些重大主题——而言，他的注重点是被那些似乎是描述中的瞬间省略所激起的（笛卡儿的梦和疯狂理论）。

这种回避叙事意味着什么？由于德里达在其分析中全神贯注于再现的戏剧性维度，他强调和批评了文本中的等级、教义和不易察觉的偏见等偷偷摸摸的混合。现在，不像其他的文本，现实主义小说被不同的、非戏剧性的在场模式主导着，尽管理所当然地确确实实，很多小说运用了相同的对一个听众讲故事的叙事者手法，这种手法还是被吸纳进了小说中且因此成为一个已承认的虚构——这也就是，按照德里达的用语，模仿、增补或者假象。而且，正如我试图就康拉德表明的，很多现代小说本身就常常是有关写作和谈话的轮流交替——这种交替并不将言谈置于写作之上——在场和缺席的轮流交替。文本性问题既没有被排除也没有被省去，而是融进了叙事的明显

的有意图的和构成性方面。史蒂勒直接涉及到了心灵，但是卡文蒂斯、普鲁斯特、康拉德以及很多其他的作家也是如此。此处的要点是，这些动机——在德里达的批评所构造的意义上的动机——不是作为隐蔽（因而是无意）的要素而是作为首要原则业已存在于叙事中。这些文本因此不能被解构，因为它们的解构已经由小说家和小说自己有意识地开始了。于是这一叙事方面对此提出了挑战：在解构已经很好地实施之后，在解构观念不再代表精心的知识分子冒险之后，仍有一些东西有待去做。

而且，依据一种重要方式，小说史或小说中的叙述情节史经历了关键发展：小说超越了、溢出了作为其组织结构的自传。将鲁宾逊·克鲁索或汤姆·琼斯和马尔罗、库茨或朱迪相比较就会马上看出，不仅仅是以自传角色为基础的小说几乎全盘弱化，而且作为自传的替代或补充的写作本身的叙事越来越显著地出现。父系主题以及由此而来的深深地处于小说手段中心的父子关系大厦、身份、家谱、父母身份、婚姻等主题：所有这些都在 19 世纪末和 20 世纪初的小说中发生了深刻的变化，这些变化的一个要点并非指的是它们以某些庸俗的方式由外在的社会经济事实所引起，而是说它们是在叙事的逐渐世俗化过程中发生的，鉴于小说家已将绝对的生产性和上帝般的权力归功于自己及自己的创造，即真实历史时间内的一段持续行为，这些权力便臣服于对它们的世俗或世界环境的了解。这些环境揭示了**小说家写作**，而非上帝创造或者男人、女人的描写。不论他是福楼拜、普鲁斯特、康拉德、哈代或者乔伊斯，小说家都意识到某种话语，他自愿是其中的一部分。在所有这些里，我们有两种情况是解构——据称是以西方思想的普遍特征为基础的一般性的解释策略——所无法应对的：作为叙事中高度复杂的**表面活动**和形式要素的写作；另一种是这样一种写作：它看起来同其他的活动不同不是因为某些事先的决定，而是历史发展的结果，这种历史发展对叙述形式本身而言是独特的然而也是绝对至关重要的。

在《文字学》中，德里达提到一种“被抹去的和受尊重的双重评论”。[①]这个观点即传统上而言，一个批评家读解一个给定的文本，尊重它的假想的稳

定性并颇有把握地在围绕着原初文本的评论中再生产这种稳定性。同样，一个诗歌文本的形式主义阅读将把形式确定为接受文本意义的主要场所。这种程序的视觉对等物被德里达精彩地描述为一个几何式文本（方的、圆的、或者有个不规则的轮廓外形），它被另一个其形状同第一个文本完全一致的文本再生产出来。在它们之间，一对文本大致地许诺批评家“安全地确信，沿着纯粹的所指方向，可以跃过文本跳向它的假想内容”。[19]全部过程的目的是，当德里达在描述让·罗塞特的“目的论结构主义”时所合法地置疑的：“罗塞特似乎没有确证……每个形式都很美，但是，只是和意义结盟的形式，可以被理解的形式才是美的，因为最重要的是，它和意义勾结起来。那么再问一下，为什么是几何学者的特权？”[19]像罗塞特这样的匀称（neatness）在面对全部写作所引发的不可化减的原初震动，面对所有写作共通的最初暴力时会无能为力，所以无论是一个使文本增倍的批评家，还是谈论一个形式和内容完美一致的文本的批评家，匀称是一种压抑性之物，它也是德里达无处不在的打开语言丰富性从而将它从强加的有益的图案中解放出来的特别计划。

但是，德里达在揭开众多主张的面罩时不够敏锐——在他最近的著作中，他将这些主张称为主题或范畴，这些词语宣称它们指涉着它们自身之外的确定和无可动摇的东西，因为它们据称是精确的复制品，这些词语包括大量的隐藏在其平静的阿波罗神表面后的纯粹语言学花招。德里达的第一部大篇幅著作并非无目的地是对胡塞尔1900—1901年间的《逻辑研究》的研究（这个日期对于作为“纯粹原理”或者“初始性”的科学的现象学有近乎庸俗的重要性），是一整套的调查，这种调查的陈述努力是较之以前更激进地理解意义及其贯彻实行。德里达深入到胡塞尔的每一个定义里，悄悄地运用他的扰乱技艺，概要性地显示出胡塞尔对符号的诋毁，即符号对于它经济地存在着而表达的意义的次等性，而这却是“通过使符号成为派生物而消灭它们的不成功的企图”。[20]更重要的是，对符号和语言的这种态度假装符号仅仅是轻度的“简单在场”，似乎在使用语言时，在场除了再次呈现（re－presentation）或再现（representation）、再生产（reproduction）、重复（repeation）外就决

不能出场，对再现、再生产、重复等来说，符号不仅是必不可少的，而且还是惟一的在场，是宣称它所呈现之物的缺席的再次呈现。德里达的角色是一个调查记者的角色，这个记者“关注所有这些（哲学家）的活动的不稳性（凌乱特征），因为他们迅捷地、偷偷摸摸地进入另一个活动中”。不是在一物和另一物之间构造一套对称而根本的距离，相反，胡塞尔的整个起源科学证实为“纯粹的目的论结构”，它主要是设计为消灭符号以及其他的碎物，从而恢复“在场”。那么，除了“听自己说话的绝对意志”[①]外，在场是什么？不仅仅哲学的自我确证，而且一种笨拙的、纯粹的、非差异性的自我在场（自我本体主义）简单地忽视了这种语言，这种语言被用来引出“在场”的同时，也被否定了。尽管胡塞尔不顾一切地将语言置于次等位置，使之成为在场的服务性影子，但语言仍生产出哲学家意欲作为障碍、边缘和次等而压抑的意义。于是，对每一个大词诸如“上帝”或“现实”而言，都有一些小词诸如“和”或者“在……之间”甚至“是”。而德里达的哲学立场即是，大词并不意指着它们自身之外的任何东西：它们是将其全部意义附着在所有小词上的意指，因而这些小词较之它们被充分地理解为表达而言，它们意指了更多的东西。

关于西方形而上学，德里达重点谈论的是语言无不讽刺性地所特许的**魔力态度**，据我所知，它并不一定是西方态度，但这一点或许微不足道。德里达的论点又一次强调了视觉主题，即高扬声音、在场、本体，不是观看文字的方式，是假称表达是直接的且并不依赖表意视觉链——即写作的方式，这种文字学态度以及随之而来的解构策略，因此就是视觉的、戏剧式的，就知识分子生产（德里达尤为如此）而言，它的结果是极其专门化和特殊化的。

我想从看上去不太相关的《远大前程》的引文开始我这部分的论述。匹普和郝伯尔特去看《哈姆莱特》的演出，在剧中，匹普的同年伙伴沃普斯先生扮演主角，匹普尚未发现他的捐助人是谁，演出就开始了，所以他和郝伯尔特在舞台上所看到的近乎滑稽的场面就意味着是对匹普假扮绅士的暗示性嘲讽。

我们到达丹麦，看见一张菜桌上摆着两只圈手椅，国王和王后高高地坐在那里，视朝听政。丹麦的满朝公卿贵族都列班参见；其中有个饰贵族的还是个小伙子，脚上却穿着他那巨人似的祖先传下的一双硕大无朋的软皮靴子，那个扮演道貌岸然的贵族的也是满面污垢，好像是个到了晚年始得荣显的平民；饰丹麦骑士一角的，头上插着梳子、脚上穿的是白色长丝袜，看上去哪里像个骑士，简直像个女人。我那位有表演天才的老乡，两条胳膊抱在胸前，抑郁地站在一旁，我看他那前额和卷发也真应该化装得稍微像点儿话才好。

随着剧情的开展，稀奇古怪的事儿层出不穷。看那位先王的模样，似乎非但临死时害了咳嗽病，而且还把咳嗽病带进了坟墓，现在又带回到阳间。国王的幽灵还从阴曹地府带来了一个脚本，卷在统帅棍上，看他的样子似乎不时在翻阅，而且似乎愈急就愈翻不到他要翻的地方。人们只有看了他这个动作，才会想到扮演这角色的毕竟还是个活人，我看多半是为了这个原因，楼座上的观众才奉劝这位幽灵"翻过去，翻过去！"——人家一番好意却惹得他大为生气……那位丹麦王后是位丰满的妇人。固然从历史事实来看，她脸皮厚得像铜皮，不过观众认为她身上的铜也未免太多了点——下巴颏儿下面缚着一根亮铜带连在王冠上（看模样她似乎正患着了不得了的牙疼病），腰上也缚着一条铜带，两只胳膊上又各缚着一条铜带，因此大家老实不客气地管她叫"铜鼓"……莪菲莉亚也倒霉，她"发疯"一场的音乐伴奏慢得出奇，等她卸下白纱围巾，折好埋入地下，顶层楼座第一排有个男观众早已按捺不住，他本来一直把鼻子贴在面前冰凉的铁栏杆上，镇住满腔的怒火，这时忽然大喝一声："小娃娃们都睡了，也该吃晚饭啦！"这一声喝，少说也是大煞风景。

笑话一个接着一个，轮到我那位不幸的同乡出场时，观众便只顾拿他开玩笑了，每当那位犹疑不决的王子发问陈疑，观众总是替他帮腔，譬如说，他念到"要做到胸怀磊落，究竟是应该承当……还是应该……"那一段独白时，就有人大叫应该承担，有人嚷嚷不应该承担，另有人介

乎两可之间，说“掷铜钱决定吧”，于是七嘴八舌简直开起辩论会来。当他问起像他“这样一个上不沾天，下不着地的家伙，究竟应该如何是好”时，观众便扯开嗓门，为他呐喊助兴：“对啊，对啊！”……当他接过八孔笛时……观众都异口同声要求他演奏《不列颠王统无疆》，当他叫戏子别让手儿像拉锯似的“在空中乱摆乱舞”时，那个满腔怒火按捺不住的男观众便说：“你也别吹什么鸟牛，我看你比他还不如！”[②]

这里的喜剧性直接明了：狄更斯用了一个名剧，但没指出剧名，并一步步地描写了它被一个无能和荒唐的剧团演出时所发生的荒谬情景。然而，狄更斯的描写手法夹带了些许分析。首先，因为狄更斯描述了剧场的舞台演出，几个行为层次在场景中被构造而成，而场景是为了让所有的层次彼此区分开来。有匹普和郝伯尔特，有一个观众，有几个站起来嚷嚷的观众，有一些蹩脚的演员，有一个被当做是丹麦的舞台背景，最后，远远地似乎有一个被认为是莎士比亚写的戏剧，它控制着整个演出过程(尽管扮演幽灵一角的演员随身携带着这个剧本)。

现在，进一步而言，在演出过程中，这些层次彼此很难区分，这也就是为何整个演出如此滑稽可笑的原因。没有一个人，没有一件事——演员、观众、布景、匹普和郝伯尔特——按预想的去做，这样不太费劲我们就可以慢慢明白，无人，也没有任何物事同事先排定的职责相适应。演员和角色、观众和演员、说话者和台词、假想的布景和实际场景：它们之间的所有对应性都失去了联系，并以一种倘若是演员和角色完美匹配的情形下所意愿的完全不同的方式行事。简言之，在这种闹剧式的呆滞演出中，谁也没有完美地表现出我们期待的应被表现出的东西。在我们的大脑中有一幅画面告知我们：哈姆莱特应像贵族，观众应是安静的，幽灵应像幽灵样。这些受挫的期待引发的结果是对一部伟大戏剧的歪曲，尽管荒谬，但它还是多多少少地贯穿于狄更斯所描写的方方面面，并彰明了全部过程。确确实实，这么说是十分准确的：莎士比亚的戏剧，其剧本在舞台之外，舞台之上发生的是剧本对特定表演的控制力的残缺和不足所致，因为错位之处在某种程度上不仅是由于

剧团或观众的无能，而且也由于剧本没有足够的权威使对它的表演和表现“恰如其分”地进行。

更有甚者。不仅层次混乱，在原初剧本同它的演出实践之间没有一致性，而且还存在这样一个事实，即在狄更斯对这个灾难性的夜晚的描述中，戏剧《哈姆莱特》无处不在。狄更斯赋予我们的实际上是个双重场景，用一个音乐比喻的话，就是一个主题及其变奏，其中，一个文本或主题同它的新的混乱版本同时出现在狄更斯的文章里。他在叙事中设法将《哈姆莱特》和被歪曲的《哈姆莱特》一起描绘，这不仅是将其描绘成综合画，而且还作为一种批评，这就打开了备受推崇的杰作的脆弱性，让一个文学丰碑接受，实际上也包容了它的被写作的因而也是不被保护的结果这一事实，这也即是，每次文本被搬上舞台时，演出总是用变得越来越是假想的“原初”文本来替代真实的原初文本，如此以至无限。所以狄更斯在演出过程中叙述了被有目的地上演的戏剧文本，同时也叙述了该文本的新构型，这个新构造的文本正在上演而且被粗暴地歪曲了。旧文本和新文本以这种方式同居对我们来说仅仅因为狄更斯将两种文本拧在一起且按照相对严格的喜剧剥落方式让它们在他的文本中一起活动。如果我们说莎士比亚所写的《哈姆莱特》是全部系列情节的中心或本源的话，那么狄更斯赋予我们的则是对此中心的喜剧性的文字解释。这个中心不仅无法控制，而且正处于无法控制中，相反，它生产了该剧大量新的强有力的远离中心的繁殖物。这样，文本的力量被证明是我先前对它的论断的不折不扣的反面：文本要求而且确实地容许、发明各种各样的对它的误释和误读，这也即是文本的功能。

从其职业生涯的开始，德里达就深为这类东西的可能性所迷恋。他的某些哲学观点：关于在场，关于西方形而上学赋予声音优于文字的特权，关于现代思想中中心或本源观的消失等等，都被狄更斯以最不哲学化的方式表现出来。莎士比亚或许是一部名为《哈姆莱特》的伟大戏剧的作者，但他不能处处阻止那些有心人接过《哈姆莱特》并自由地对它重新排演，这对狄更斯来说是个不争的事实，这个事实也是一个类似于德里达观点的假说，德里达的观点是声音、在场、形而上学的“本源”等论点对语言的现实化而言是

不充分的。此观点的另一面则不无悖论，即莎士比亚的文本当然涉及到对它的歪曲，但这些歪曲同文本的力量有关，文本的力量同其文字状况和演出的紧迫性维系在一起，而不是同曾是一个活人的在场的莎士比亚维系起来。

有关声音和在场的神话如何贯穿在我们的思维和大量的文字中（其整个地位都被文字是思想或声音等有待表现的东西的简单反应这一观点暗中削弱了），显示出这一点的技艺也就是德里达的技艺，同样地在上述场景中狄更斯也使用了这种技艺，还有一个例子，即马克·吐温的《亚瑟王朝廷上的康涅狄格州美国人》也是如此。德里达本人指出，类似于他这样的揭露在某种意义上使这种古老的神话重现生机，就像狄更斯对《哈姆莱特》的滑稽模仿是对莎士比亚的致敬一样。这就是当德里达提到哲学是一种古生物学形式时所说的意思。对德里达来说，这种古老观念之所以对我们、对他进行控制（他在《声音与现象》中用的词是"抓住"）的原因是，它们几乎但又并非完全地存在于我们的思维中，它们使某些观念毫无批判性地被接受了。更要紧的是，作为一个哲学家，他已不能发现一种完全将我们从古老观念中解放出来的新的思考方式。德里达说他并没有试图用新观念来取代旧观念时显得极其审慎，因为十分明显，他并非有意地成为取代旧信念的新信念的传播者。这种新信念是否出现在他的著作中，我想这是德里达及其信徒有意忽略的一个重要问题。

但是，依照他的称呼，德里达的解构哲学战略是什么？为何它的技艺可通过《远大前程》的一幕有效地说明？我们还是从再现（representation）着手。再现在所有的批评和哲学中都是一个关键问题，包括柏拉图在内的有关再现的绝大多数解释，都包括有一个本源、一个复制或再现。本源从时间上来说是最早的，从价值而言也高人一筹，后者在时间上是滞后的，在价值上也是低等的，本源决定着复制或再现。大体而言，一个再现性的再现意味着有时是不可避免的有时又仅仅是方便的对本源的替代。而本源出于种种原因不能自我出场和自我行动。再现或替代因而同本源具有质的不同，这部分是因为一个本源就是它自己且没有被它的差异所污染。在语言通常被视作

是一个真实东西的替代(因为语言再现一个并不直接在场的观点或人,这已达成共识)的方式里,我理所当然地做了极大的简化,但是德里达的哲学立场是,本源和再现物之间的差异不仅仅是附着在再现物或次等客体上的品质。更准确地说,德里达宣称,就某个层面而言,差异附着在那些作为再现物而被确定的客体上,但在另一个层面上,即严格地自我确定的语词层面上,差异又全然不同,且因此不能被视作是具有本源和复制品的概念、观念和品质。差异整个儿地内在于语言。当它不是依据发音而是依据图示被探究的时候,差异就是区分,就是语言自身的活动,对这种纯粹的语言活动,德里达发明了一个词:延异,一个不可命名(或不可发音)的名称。"在此,无可命名之物不是某种无法表达的存在,这个存在也无法通过名称而抵达,比如,上帝。无可命名之物是一种嬉戏,这种嬉戏引发了微不足道的后果,一些相对单一或细微的结构,我们将这些结构称之为名字、链条或名字的替代物。"㉙

命名即是确定一种论点、对象或概念,使之优先于命名行为和名称,德里达想使我们明白——如果不是理解的话——只要我们相信语言是对他物的再现,那我们就无法弄清语言何为;只要我们满怀期待地将语言理解为原始本质的功能性附属物,那么,我们就不会明白,任何一种语言的使用,不仅仅意味着再现,而且还不无悖论地是再现、起源或别的他称之为写作的东西的终结或永恒的延宕;只要我们不清楚比说话更准确更具物质性的文字意指着语言——这种语言不是简单地作为较它更好的东西的替代物来使用,而作为完全是自己的活动来运用,那么我们就无法认识,"更好的东西"是个根本的幻觉(因为如果它可能在那儿,它就会在那儿)。总之,我们仍将处在形而上学控制下。

文字包括再现,就如匹普看的戏剧是再现一样;然而,说语言——或更准确地说,文字,因为这是德里达不断谈论着的东西——以及演出是再现并非说它们还可能是别的什么。它们不是别的什么是因为——莎士比亚的《哈姆莱特》这部戏剧也是一个文字例证——所有的文字都不是对他物的替代,而是对此的一种承认,即至少就稳固的可重复的再现的可能性而言,当语言

被使用时，只有文字存在。冷不丁地我们就会发现这种再现论寻求一种新的不确定性，就像《哈姆莱特》的每次演出——无论如何滑稽——都确证了戏剧本身语词乃至主题上的不稳定一样。我们发现德里达的所为就是我们看到的狄更斯在舞台上的所为——它允诺这种再现论表达自我，舞台（显然，这是极合适的场所）上一个广为人知的文本的至少两种版本相互混杂且紧紧相连地出现了，一个版本同另一个版本相对，新版本补充旧版本，这个全过程就出现在狄更斯的小说中，狄更斯的小说即是这个过程所能发生的场所，也是惟一的场所。于是，德里达对再现的无尽担忧使他卷人一种永恒的然而又是高度经济的同义反复中。他用他的散文来表达某种在场观、在场的显现一直运作在从柏拉图到海德格尔的全部系列文本中。为了再现这些文本，他对它们进行重读和重写，从而让我们清楚，这些文本不是对某物的再现，不是对外在于它们的超验所指的指涉，而是以一种完美的表征方式仅对它们自身进行表征。

这是对今天所能见到的最高级复杂的意义理论和文本理论的极其单调的概述。之所以做这种概述，主要原因是着重强调德里达的一小部分观点（决非他的体系，如果有这么一个体系的话），从而能以稍详细的方式谈论它们。对那些或许想充满怀疑地将自己置于文化——一个自我庆幸论的巨型实体——和体系、方法或任何类似于宣称解放历史、主体性、环境的有效技术等等之间的今日批评家来说，德里达的论点都会引起特别的兴趣，另外，德里达的著作对我的观点而言也具有迫切性。我的观点是，如果批评不仅仅是一种自我生效的形式，它就应当靠近知识，更重要的是，批评应试着去处置、表明和生产同理性和意愿相关的知识。

德里达的很多论文不仅运用了空间隐喻，而且更明确地运用了戏剧隐喻。比如，写作、ecriture 在弗洛伊德的著作中就被德里达视作具有某种有意模仿一个舞台布景的文本性。德里达在《文字与差异》中的论述阿尔托的两篇特别论文探究了阿尔托对一个无限的可重复性的表演的兴趣，这是为了解释他的这一论点：文字是一个踪迹对另一个踪迹的无限替代，也是为了界定由嬉戏所激活的文本空间。同样地，德里达显示了阿尔托戏剧观中无以

化减的含糊性，即，同德里达一样，阿尔托从戏剧角度观看一切，尽管“阿尔托也欲求戏剧的不可能性，想抹去舞台，不想看到父亲常常居住或出没的同时屈从于重复谋杀的地方发生了什么”。[24]我在前面描述的这种准绘画技术被德里达定性为与一切文字相关的东西，正是在此，图示过程不断地追踪、返回和自我抹去，旧的和新的在他所称作的“双重场景”中联结起来。后来，他用了他一直坚持探索的双关语系列中的一个，将对它的讨论称之为“双重科学”，“双重科学”本身回顾了他对马拉美的写作所作的两次演讲。

所有这些都在德里达的著作中建立了书页和戏剧舞台之间的永恒互换性，然而，互换场所——即书页和戏剧——是德里达的散文。在最近著作中，这些散文有意地以一种断裂的，难觅踪迹的旁敲侧击方式写作而不是采用时序性、逻辑秩序和线性活动来写作。[25]这种写作活动的意图是为了让德里达的书页明显地变为批评阅读的自足场所，在此，传统的文本、作者、问题、主题都呈现出来以便或多或少持之以恒地被重新界定和重新主题化，这样，文本性就被视作是一个舞台的写作对等物。对这个舞台而言，不无悖论的是，存在着仅供跨越的边界、仅被分散成众多角色的演员，泰然地进场和退场的观众以及一个作者——他无法决定他是在舞台——书页的这边还是那边写作，重写抑或阅读(此外同皮兰德娄和贝克特的相似性值得一说)。

德里达的语词表演的争论要点实质上是重新思考他所视作的哲学（甚至是流行的）思想的主要支撑物。这些主要支撑物，即是作为“物质/存在/本质”[26]的权威性的在场论以及由之而来的某些指南性观点的控制式的虚构，这些指南性观点即是诸如柏拉图式的理念、黑格尔式的体系、文学批评的总体性等等，它们现在已历经了它们的时代而应被视作是由文本的误读而非某些“外部”力量所引起的局限。文本的误读可能通过文本本身产生，就文本——就其中最好的——而言，每一个意义的可能性都存在于一个原初的未解答的情形中，这个论点是德里达的主要哲学观，德里达宣称的但没被实践的科学，**文字学**，可能是对此的最初理解。然而，德里达的作品也断定了一些不可能性，即不可能确定文本内有什么，不可能确定一个批评文本是否如批评家所确信的那样同本源文本相分离，不可能将一个文本的意义

包括进意义本身的概念中，不可能不加以严肃的怀疑就能读解文本。这种怀疑是，所有的文本——文本越大，批评家就可能越富于技巧——都试图掩盖它们整个结构中的几乎是雌雄同体的风格，而这个结构对读者、虚构的对象、短暂的现实诉求等等都产生了误导的方向。[27]既然我们只能用写作来谈论写作，我们传统的理解模式就不得不大大地改变了。

德里达超乎传统思想用途的可能性而将之搅混的方式的一个重要例证可在这段论文本的系谱中找到：

> 我们知道，能正确描绘文本系谱的隐喻仍被**禁止**。（这也即是，如果我们试图思考文本来自何处，我们就会和类似作者这样的外部概念一道被抛弃。这禁止我们试图去理解文本的特殊的文本起源，一个全然不同的问题。）在句法中，在词汇中，在缝隙中，通过装饰，通过空隙，通过边缘，一个文本的历史从属物决非一条直线，它既非相互感染式的因果关系，也非简单的层次叠加，甚至不是借用的碎片的纯粹并置，如果一个文本总是将对它的根基的再现赋予自己的话，那么，这些根基只能通过再现，而决非是同土壤的相接而存活，也即是说（这很可能令人完全不能同意，因为德里达过快地推翻了文本同其他文本、环境、现实相联结的方式），这无疑毁坏了它们的**根本本质**，但不一定是它们的**栽植功能**。[28]

这样的逻辑结果就是将我们所认为的在文本内起着超文本作用的一切化减为文本功能。发生在文本内的是，文本性甚至越过了它自己对现实的根基或现实的分支的清晰陈述。德里达并未被写作生产和有机生命生产两者间的明显的类似性所蒙惑，他损毁了这种类似性，将问题颠倒过来。从文化的角度看，书籍被承认的观点是总体性的观点——它的最大标本是百科全书——这种总体性可以生产出一套由某个单一本源构想而成的家族式的观念，这个单一本源像个自得其乐的教师爷或父亲样使意义循环往复，而这个意义又源自于和受制于一个单一源泉。每个概念都表明为自我播种、证

实和再证实其他概念的概念。[29]与这套概念相对——常常用来讨论意义和文本的性语言位于德里达一以贯之地最令人感兴趣的著作《播撒》的核心——德里达设置和重新确定了一个相反的运动（就像沃普斯的《哈姆莱特》中的演员被设置在莎士比亚的《哈姆莱特》中一样），他称作播撒的这个运动，根本就不是一个概念，而是他在其他地方所描述的是一个突破语义地平线的文本性力量。

《播撒》不表意，它不寻求对本源或父亲的来源进行回溯的观点。恰恰相反，它运用了某种隐喻式的阉割，表明文字文本有能力阉割显示我们的意义观和再现观的柏拉图式的理念以及在综合体系中被解答的黑格尔式三角。《播撒》主张文字的永恒崩裂，主张文本的基本的不确定性，这种文本的真正力量不是居住在它们的多义性中（这最终会在几个主题栏下被解释性地聚集起来，让－皮埃尔·理查德对马拉美的解释方式就是在大量可变性标题下将其著作全部聚集起来），[30]而是处在它们无限生产和繁殖的可能性中。

> 同文本概念的有序延伸一道，《播撒》刻写了一个不同的法则，此法则控制着意义或指涉（"物"的内部、现实、客观性）的效果，也刻写了形而上学意义上的文字和文字"外部"之间的不同关系……《播撒》也自我解释……作为种子的绝对外向性和异质性，种子的差异并不将自己构成一种规划，但它是个无法成形的规划。由于可能成形的原因、它的无数代码、空隙并没有采用一种以百科全书式的循环中自我在场所渗透的形式。[31]

就此，德里达包括《文字学》在内的从此以后的每次精彩解读都建立在文本的某个点上，围绕这个点，不同于其信息和意义的异端文本性被组织起来，文本的文本性在无法组织的能量的散落式播撒中也向这个点移动。这些点是些反概念的词、德里达相信的——同时他也表明的——文本的不可化减的文本性存在于其间的一点点文本。这些反概念、反名称、反观念都逃

脱了界定分类。这也是为什么它们仅仅是文本式的，为什么它们是异端的。德里达的解构方法是为了解放它们，如同他的每个文本中的高潮时刻都是这些反概念，这些仅仅是语词的表演，这样，德里达指向的是“经由显现在文本中的结构必然性，一个写作场景之内的写作场景，如此以至无穷无尽”。[32] 仅仅是那些综合范畴的词语——这些词像连系动词一样有句法功能但又有语义功能[33]——才可以揭示其要素中的文本性，这些词具有一种无限的因而也是播撒式的适应性，它们意味着一个物和另一个物（极像弗洛伊德的对立性的原初词语）。但是，德里达对它们的兴趣是，正是它们而非那种大观点，才使得文本成为一个如其所是的独特写作现象，一种公式化意义的补充形式。这种补充即是那种不自我耗尽，不储存备用物（比如，一个秘密的意义窖藏）就可以自我重复的文本的特性。这样，德里达对《斐德若》篇的解读即是对**药**一词的解释。对柏拉图来说，药的用途就是使他能用这样一种方式——即生产一个真理和非真理共存的文本，它不是理念的例证而是文本重复的例证——来写作。[34]

提到他的这些特权词语、这些文本式词语时，德里达说：

> 支撑着“处女膜”的东西也支撑着所有的经过改变后的其他符号，如药、补充、延异等等，它们具有一种缘自于其句法的双重的、矛盾的、无可定夺的涵义，无论这种句法是“内在的”——它在同一个角色下表达和连接两个不相容的意义，还是“外在的”——它取决于该词在其间发挥作用的符码。但是，一个符号的句法组合和分解使内部和外部之间的选择失效了。我们以一种浓缩的经济差异的方式简单地讨论一下大一点或小一点的起作用的句法单位。不用将所有这些都化减为相同的东西，恰恰相反，在这些无定的枢纽点上辨认某种系列法则还是可能的：它们标志着决不可能经由任何的**回忆**和**发现**就被调解、被勾销、被控制、被辩证之物的点。所有这些嬉戏效果，这些逃脱了哲学控制的“词语”，在广为不同的历史语境中，本应同写作有一个极其单一的关系，这是偶然的吗？这些“词”在其游戏中既承认矛盾，又承认非矛盾（以

> 及矛盾和非矛盾之间的矛盾和非矛盾)。没有任何辩证的发现,没有任何时间的暂停,从某种意义上来说,它们既属于意识,也属于无意识,弗洛伊德告诉我们,这可以忍受矛盾或对矛盾表现迟钝。就文本依赖它们,乞求它们而言,它在双重舞台上演出了双重戏。它在两个截然不同的地方同时活动,即使这两个地点仅仅为一个既穿透又未穿透的交叉的面纱所分开。因为这种不定性和不稳性,柏拉图将缘自于这两种戏剧的双重科学称之为**信念**而非**认识**。[35]

所有这些词所分享的不是如此庞大的共通意义,而是共通的极像**处女膜**这个词的结构——德里达用这个词来引导他对马拉美的解读——或者像用来敞开边缘的**薄膜**的结构。[36]词的无以定夺的意义——处女膜用笔一画就可以穿破——像一个高度敏感的可穿透的薄膜,此薄膜标示着词的不同的意指、不同的位置、不同的边(像一张叠起来的纸的两边),但又能轻而易举地被它所引发、吸引以及最终被迫地**穿透**它而解放出来的诱惑行为所穿透。德里达的关键词进一步而言,是无法再生的符号:他说它们不可能比能指更有意义。在某些紧急情况下,它们是些无意义之物,就像所有不能容纳进而具有严肃需要和用途的哲学的词语是无益的和不严肃的一样。[37]

德里达以孔狄亚克的暗示作基础,也以尼采的指导性哲学和似乎是漫不经心的歌谣、寓言、谚语、预示的征兆之间不停转换的写作为基础,他开倡了一种哲学评论和分析的风格,这种分析自由和有意地闲逛进了据称是严肃批评和哲学所忽略的角落中。德里达的作品形式——同卢卡奇的作品一样,外面套上了随笔,这种随笔有意地对指控它们仅仅是随笔显得无能为力——是播撒的,其意图是繁殖意义而非限制意义。习惯性的便利暴露被弃置一旁,从暗示到新造词的双关语的滑动有时难以循踪。但是,在严格意义上,德里达的解构技术是一种发现形式(我用的是马克·索尔内著名的深思熟虑的短语),其材料不仅仅是文本的文本性,不仅仅是一个文本中无以分类的特殊怪异语词,甚至也不仅仅是一个其结构内存在着文字和确定意义间无以解决的不确定性的文本,而是发音和笔迹间的对立,是缺席/在场之

词和它在写作中的无限重复的对立。他想给演出带来的东西是“逻各斯中心主义的文字方案；是外部的外部性和外部对内部的伤害性闯入的同时确定”。[⑨]始终如一的是，双关语不是寄存在稳固的真实话语中，而是——在此，德里达是坚定的尼采主义者——寄存在这样一种话语中：其隐藏的手段和中介是文学的修辞力量。正是这后一点是德里达在他的论文“白色的神话”中所强调的。[⑩]德里达的每部作品都在努力揭示在每一个被哲学所支撑的稳固结构中的最初楔子——撕裂、闯入，由于文字指向自身之外的持续欲望、宣称没有在场和声音就不合适和不完善的持续欲望，最初楔子就刻写在文字中。于是，声音就低文字一等，因为文字的简便恰恰就是一切虚构的简便，这种虚构赋予其对立面以权威，甚至建立了它的对立面，然后又屈从它，看不见它。

德里达为分析和发现而选择的文本范围——不像他的追随者那样将分析大大局限于某类文本——相当宽泛，从柏拉图到海德格尔、索莱尔、布朗肖和巴塔耶。就其阅读试图动摇西方文化中的流行观点而言，他之所以选定这些文本，是因为它们绰绰有余地体现了这些观点。这样，卢梭、柏拉图和黑格尔被表明为逻各斯中心思想的无可回避的例证。这些思想陷入了同时也例证了它的非矛盾性的矛盾。更近一些的作者，例如，列维－施特劳斯和福柯被选中是由于似乎是极其粗糙的有争议的精神目标。然而，即便是对德里达的著作作一肤浅的阅读都可以揭示出一种暗含的等级制，揭示出较之德里达的对文本的新意义的精彩发现而言更多的未说出来的惯例。所以，对德里达来说，柏拉图、黑格尔和卢梭要么开创了新时代，要么巩固了一个时代；马拉美最先发起了一个革命性的诗学实践；海德格尔和巴塔耶公开地挑战他们既奉为圣典又一再重申的问题。这些人物被历史性地刻上烙印的方式将会支撑任何一份为西方思想杰作或人文科学的教师所务必遵循的清单。然而，为何卢梭时代不应同孔狄亚克时代一样为人所知？或者，为何卢梭的语言理论优于维柯的或塞尔·威廉姆·琼的乃至于柯勒律治的理论，这些都没有解释。但德里达并没有讨论这些问题，尽管我认为它们并非处于德里达工作边缘的历史解释问题，恰好相反，在我看来它们引导着德里

达的著作提示出来的主要问题。

福柯和德里达尽管代表了不同的批评观点，但两人都有意识地对统治性的文化霸权采取修正式的立场——正由于这种立场，他们的批评提供了对文化霸权的解释，同时，另一方面，他们也意识到他们的所为可能会自己变为一种批评信念、一种对变化无动于衷对问题麻木不仁的不思考的思想系统。现在，德里达的立场和他的全部生产都全力以赴地探究位于西方文化中心的错觉和非批判性的重复观念，至少在一个场合，他还曾指出，在国家管理机构中工作的哲学教师承担着理解这个系统——经由它，思想观点机械地由老师传到学生，然后又返回——的特殊责任。这确定了他碰巧在官方机构中所占据的教学位置。另外，他也属于这个教学体，属于他也意识到的这种有点妥协的立场。

> 我的身体闪闪发光，所有光线汇集于此。首先，是我的头顶的幻灯光。接着，我的身体发出反光，吸引着观众的注意，但是，就它不单单是是个身体而言，它也闪闪发光，在对至少是另一个身体即教学体的再现中，它升华了自己。我的身体既是这个教学体的一部分也是它的全部，是能够看出教学整体的一员，这个教学整体通过抹去了自身而将自己生产为光秃秃的透明可见的哲学体和社会—政治体的再现，它们的联系从未公开曝光。[40]

这种剧场隐喻在德里达清晰的分析中的各处都运用得恰到好处，这种分析是对机构的、历史的和政治的后果以及德里达的存在现实——一个有其特殊计划的哲学家和教师——所作的分析。然后，他又极其突然地停止描写这种特殊的和富于特权的立场。说解构方法不该试图在较长和较短的哲学思想链条间作出区分，而应以一种普遍方式关注“古老机器的扩散力量（这里，他指的是在哲学传统中作例证的西方思想的全部活动结构）如何可以在一个未经审查的情况下被开发利用和重现生机”，[41]这就够了吗？我的感觉是，只要它被普遍性地谈论着，甚至是如果在个人文本中很确切地发现

它,西方思想仍就会是个抽象物。它之所以如此,并非因为德里达没反对它——德里达以一种我试图描述过的灵活方式反对过,也没反对过——而是因为西方思想较之德里达可能的估计而言更具有区分性、包容性以及最重要的是机构式的再现性。

然而,问题尚未到此为止。德里达小心翼翼地说即使是他的确定性的解构技术也不是一个代替旧哲学体系的方案,话说到了这个份上,他就已经走进了极端:向他的读者提供一套反概念(counterconcepts)。就这些词以及真正的有关他的解构方法来说,德里达主义宣称的主旨是,它们无法化简为一个有确定语义的词汇,它们不能被设想为是它们所挑战的西方形而上学所特有的教义和思想的反面镜像。[⑩]例如,延异,在1968年第一次作界定时有两个甚至三个基本意义,这些意义都区分于延异。然而,1972年他提到延异时,延异类似于"一种概念构型,我将这些概念视作是系统的和不可化简的,它们在作品中的决定性时刻捣乱而不是构形"。[⑪]我想,他正在说延异或延异的某些方面的确切意义取决于阅读文本过程中它在一个确定时刻的运用,然而,我们对此仍然疑惑:某些东西如何可能是实践性的、语境性的、系统的、可辨认的、无可化简的,同时又不是从古老的意义上而言的一个真正的确切的教义、概念、观念?我们能在这种老的和新的意义之间保持平衡吗?这些中间性的难以定夺的词不会像那些旧词一样开始为它自己圈定越来越多的意义吗?同样,如果他围绕着关键词所阅读和组织的文本并不一定将这些词提升为普遍性的关键词(取雷蒙德·威廉斯的意义),那它们并不单单是中性词。增补(supplement)就是一个恰当的例子,从卢梭那里找到的这个词中,德里达建造了这个词的小型贮藏室,它包括增补以及一物和另一物的增补,所有这些在阅读其他文本时都有显著的用途,而且,越来越多地,像增补这样的词将身份和历史聚结起来。未加注意地就将它放在其著作中的重要位置上采用,对德里达来说,是个奇怪的疏忽。

我的观点是德里达的作品对他产生一种持续的累积效果,对他的信徒或读者来说则没有什么明显的结果,我极其怀疑,在他明智地试图避免妥协性的对系统方法的陷入时——作为一个强有力的哲学教师,德里达不太可

能屈从于这种系统方法——他大量地避免了累积的自然结果，这种累积结果类似于一个方法、一条信息、一整套的特殊词汇和概念。既然说德里达在发表作品期间的知识积累不过是种气氛或空气是不对的（甚至是一种侮辱），那么我们就应当将它理解为一种立场的建构——立场是他自己很舒服地使用的词。作为一个立场，它就理所当然地是可以具体说明的甚至是可以输出的，但是德里达对他的历史处境，对他的著作同某类著作的相关性，同另一类著作的无关性持一种有意的疑虑：所有这些又一次故意地否定了这些著作自己的重要立场和影响。同样，被赋予德里达的立场的那些文本，它们的历史密度、特殊性和重量也被否定了。德里达的柏拉图、卢梭、马拉美和索绪尔，所有这些仅仅是文本吗？或者从西方文化的一个自由主义信徒的观点看，它们是一个松散的知识顺序吗？对一个哲学家、语言学家和文学批评家而言，它们如何具有一种职业意义？对一个理智的历史学家而言，它们如何成为事件？这种提炼可以大大地扩伸，就像在大学中，在各种各样的职业的技术性语言中，在西方和非西方的世界中，在支配少数派的修辞中，在权力的运用中，在传统、纪律和官僚的创造或破裂中，传播柏拉图、卢梭和其他人的复杂机器是个充满权力的机器，也是一个持续的历史和实际的人类生活的印痕。但是它需要较之德里达赋予它的更大程度的说明。

我不会走得太远而说德里达自己的立场接近一个新的信念，但是我可以说——从它的独特的观点出发——它没有十分详细地说明他在解释教学体，也即是知识体时所说的东西。德里达的大量作品都表明这样一个契约存在着，显示逻各斯中心倾向的文本是这些契约存在着并在西方历史和文化中持续地保存着的标志。但是我想，是什么使这种契约集结起来？是什么使得某个形而上学思想系统，以及衍生于它的意识形态、实践、理论的一整套结构从古希腊到现在可以自我维持下来，问问这些问题是合法的。是什么力量使得这些思想黏在一起？什么力量使它们变成文本？人们的思想如何被浸染，又如何被另一些思想所取代？所有这些都是偶然的巧合吗？或者在逻各斯中心主义的例证和及时维持它的代理者之间确实存在着被发现的相关联系吗？博尔赫斯说：“我时常惊叹在夜间一本封闭的书中的文字并没有

混淆而且还清晰可辨。"同样，读德里达的著作也是如此，我们对那些在夜间、在白天、在任何时段内，在所有的文本中维持西方形而上学思想的东西惊叹不已。是什么使得这个系统是**西方的**?最主要的是，是什么维持着这种隐蔽的契约而又更加重要地使其效果以一种高度控制性的、系统化的方式显现?

这些问题的答案无法通过依次地阅读西方思想文本而找到，不论这种阅读方法如何繁复，也无论如何忠实地紧跟着这些系列文本。当然，像德里达的那种阅读方法，其主要野心是揭示一个文本中的这个或那个不确定的要素以替代据说是文本中包含的那些简化信息，另一方面，它不是使每一个文本解读都成为有关西方形而上学思想的历史延续的清晰主题——这一主题被累积式地构造——的一部分。当然，任何这样一种阅读方法最终将无法掌握局部的材料密度和作为历史史实的思想力量，这些思想不仅仅不会提到，它们甚至不被命名——这和德里达的反唯名论、他的反界定性哲学、他的反语义化的语言的整个流向是高度一致的。换句话说，在文本**内部**的对文本性的条件的寻求在这个地点——即文本给予读者的历史描述成为问题且对批评家而言也成为问题之处——将会迟疑不前。

在此，德里达和福柯的分歧变得戏剧化了。如我所暗示的那样说福柯将文本从内部文本性的考虑迁出至它在文本外的现实中的居住和存在方式。这还不够，更有用的说法是，福柯对文本性的兴趣是呈现一个被剥去其神秘和解释性要素的文本，这么做是通过使文本假定它同机构、官方、媒介、阶级、学院、社团、群体、行会、意识形态确定的党派和职业有着密切关系，福柯对文本或话语的描述试图通过这种描述的详尽和细致来对这些所有文本为之服务的特殊利益进行**再语义化**、富有说服力的再定义和再确定。对此的一个精彩例子是他对德里达的批评，福柯不仅能通过运用法语翻译——它添加了一些未出现在笛卡儿的拉丁原文中的词——指明了德里达在一个关键点上误读了笛卡儿，他也能清楚地证实德里达关于笛卡儿的全部论点都是错误的，甚至是反复无常的。为什么?因为对他的方法而非对文本的语义沉淀而言。确实，德里达坚持努力地证实，福柯讨论的笛卡儿的主题——

笛卡儿将疯狂同梦分离——根本就不是如此，而是这个论点，即梦如何较之疯狂而言更为过分放肆，疯狂只是梦的一个虚弱例证。这个论点只是解释了文本，承认了读者（德里达）的意见，不确定性以及对颠覆一个几乎无法看见但又在场发挥作用的思想系统的忽视，这个思想系统使文本明确地宣称疯狂是强制性地从包括梦境在内的正常人类活动系统中区分和排斥出来的。

对文本的明确颠覆所引起的麻烦是，如福柯煞费苦心地所表明的，德里达对笛卡儿的解读无法解释文本中的问题。这个文本清楚地有一种活跃的司法和医学权威以及明确起作用的职业旨趣的有意力量。而且，笛卡儿的文本形式严格地遵循两种话语模式：沉思实践和逻辑论证。这两种情况中，被讨论的客体——梦和疯狂——的地位和主体（控制和引导他的文本的两种话语的哲学家）的角色组构了甚至决定了文本。德里达的文本化行为产生的结果是“将话语实践化简为文本踪迹”，这种化简引发了与德里达相关的一场教学法：

> 我想说的是，这是一点点明确的有历史背景的证明自己的教学法（短语“一点点”是故意带侮辱性的）。这种教学法告诉学生：文本之外一无所有，但是，在文本之内，在其空隙中，在字里行间，在沉默的声音中，本源在统治着，也被储存着；毫无必要去环顾四周，而是在此——不是在确证性的词中而是在作为抹擦的词中，在它们所形成的格栅中——“存在感”谈论着自己。这是这样一种教学法：它赋予教师声音一种无限的统治，容许他们无限地重写（重说）文本。[44]

福柯对德里达的极其辛辣的答复在某种程度上是表达愤怒的方式，因为德里达的教学法——不同于他的方法——似乎很容易扩散，目前它可能比福柯的作品影响更大。显示福柯意见的个人敌意也携带了一套强烈抨击的言辞。但是，福柯的理智之处不正是德里达对文本的读解根本不考虑信息的作用？不正是在读解文本并将它置于整个文本氛围的深渊时，德里达似

乎并不情愿将文本视作是一套话语事件——这套话语事件不是统治性作者控制,而是作者正写作的文本强加于作者的一套限制物所控制,是历史条件等来控制?

如果我们相信笛卡儿仅仅写作他的文本,相信他的文本不包括由文本性所引发的问题,那么我们就排除和删去笛卡儿文本的那些特征——它们将它有意地捆绑在一整套其他文本体上(医学、司法和哲学文本)并给笛卡儿施加一套生产意义的程序,这种意义的生产也即是他的文本,是作为一个作者他接受的法律责任。德里达和福柯因此在这些方面发生了冲突:文本是如何被描述的;作为一种实践,一种普遍性的文字学问题是在谁的表面,在谁的空隙内展示出来的;或者作为一种实践,谁的存在是一种高度精炼和区分性历史权力事实——这种权力不仅和作者的独一权威有关,也和建构作者、文本、主体并赋予它们一种极其精确的可理解性和有效性的话语有关。我想,这种冲突的意义对当代批评而言有着特别重要的意义。

德里达立场的意义在于,他的著作提出了与文字、文本性有特殊关联的问题,这些在对文本的元评论中常常被忽视或者被化解。对文本的排斥性,这种倾向——同质性地既将它们视作它们(作为说明、例示、表达)所依赖的先验图式哲学或系统的功能,也视作这种哲学或系统的寄生物,这些都是德里达的重要的重新界定的能量被引导的东西。另外,德里达培育了一种特别警觉和极具影响的阅读方法,然而他的作品体现了一种极其明显的自我局限,一种抑制性和有害的苦行。在这种方法里,德里达选择了文本中的显然的无可定夺性,而非文本的可确定的权力,正如他曾说过的,选择文本中严格明显的表述性的双重场景也就是对文本陈述的实践和生效的权力的忽视。[⑩]因此,德里达的著作就不是去描述信息,这种信息赋予西方形而上学和西方文化的不仅仅是重复性的暗示意义。他对破除他偶尔用高贵的清晰所提到的种族中心主义也兴致索然,他也不要求他的信徒对涉及知识和发现自由、压迫和不公正等问题有任何务必遵守的介入。如果文本中的一切总是平等地向怀疑和肯定敞开,那么,一个阶级利益和另一个阶级利益、压迫者和被压迫者、一种话语和另一种话语、一种意识形态和另一种意识形态

等这两者间的差异在最终的文本性的协调原理中起着实质性作用——但决非关键性的决定作用。

如果就德里达而言，他不断攻击的批评中的"出人意料"，意指着是对符号、语言、文本性的一种懒惰的理解的话，那么，对福柯来说，它就是在特殊时刻、特定方式而无以被思考的东西，因为某些他物已经被强加给了思想。"出人意料"这两种意义中——一种是消极的，一种是积极的——我们可看出福柯和德里达的对立，进而拿出作为批评家的我们的立场——批评家或许能够描述和辩护的东西。

对福柯而言——同样对德里达来说也是如此，文本性较之某些由于对传统文学批评仪式的推崇而强加于文本之上的了无生机的东西更令人感兴趣，更具有可变性。从福柯的学术生涯的开始，他就对作为区分、排斥、吸纳、规则等社会进程内在的而不仅仅是附属的文本深感兴趣。他提到包括自己文本在内的文本，是一种"客观事件"，它"自我复制、分裂、重复、模拟、扩增，在不容许文本生产者宣布已控制了它的情况下而最终消失"。更为特殊的是："对一本书而言，我不愿意赋予它这样一个文本身份，即它既可以作为教学法也可以作为批评的结果而化简处理，相反，我更乐于承认，一本书对于将它呈现为话语，同时也是战争和武器、计谋和冲撞、斗争和战利品(或伤口)、事态和痕迹，不规则的相遇和可重复的场景等显得无动于衷。"[⑩]每个文本内部，作者和话语——由于各种各样的社会、认识论和政治原因，作者是话语的一部分——的冲突是福柯文本理论的核心。福柯并不同意德里达的西方文化规定声音优于文字的论点，他的方案正好是表明截然相反的观点——至少是自文艺复兴以来——同时也表明写作不是自由书写意志的私人实践，而是一个巨大而复杂的力量织物中的活动。就此而言，文本是处在其他地方也即是社会的控制战略被引导的地方中的一个位置。福柯从《疯狂与非理性》到《求知意志》的全部学术生涯都有意地以越来越详细和越来越有效的普遍性理论描述机器来描述这些战略，我想，说他的前一本书较之后一本书更为成功，《监禁与惩罚》等这样的书比《知识考古学》具有更大的内在旨趣和力量，这都是大可商榷的，但是，毋庸置疑的是福柯将他巨大

而复杂的理论机器(就像出现在《知识考古学》中的那样)弃置一旁而使他挖掘的材料创建自己的秩序和理论课程的能力，然而，某种基本的理论类型、假说和工作原理仍处在他的工作中心附近，在此，我简要地对此作一番描述。

其中的一些明显地源自于气质。福柯是这样一个学者:对他而言，没有一个角落过于晦暗而无从穿透，尤其是在考察贯穿西方历史的肉体和精神控制的机器时。尽管确确实实，他对同一个硬币的两面都感兴趣——通过排斥过程，文化确定和孤立了它们的反对者，而它的正面，文化就通过它确定了和限制了它们自己的吸纳权威——现在还是可以肯定，福柯最重要的知识分子贡献是对此的理解：社会和历史中实施主导控制的意愿是如何发现通过真理、纪律、合理性、功利价值和知识等语言来系统地自我掩盖、欺骗、解释和伪装的。这种语言，以其自然而然性、权威、娴熟技艺、确定性和非理论的直接性，就是福柯所称作的话语。话语和这种粗糙物——它和阶级斗争是同等重要的社会斗争领域——之间的差别是，话语不是在上层建筑而是在基础层面上使它的生产、辨认、审查、禁止、取缔等对认知发生影响。话语权力则既是斗争的对象，也是引导斗争的手段。例如，在刑罚学中，司法语言表明了监狱物理结构中所固有的违法的也是可理解的图案，这种语言就是控制罪犯和权力从而自我维持和确定他者的手段。话语的目标就是自我维持，更重要的是，它还持续地生产其物质;正如福柯挑战性地指出的，监狱是一种制造犯罪的工厂。从气质上而言，毫无疑问也因为他是个独具天才的知识分子，他能看出知识分子是话语权力系统的一部分，他的著作同社会中沉默的牺牲者休戚相关，并使话语的实践性暴露出来，使其主体被压抑的声音被倾听到。社会的主导话语是福柯在《话语的秩序》中所作的“真正的话语”或“真实的话语”。[⑩]他甚至在《知识考古学》对此也没有进行描述，但是，我认为他指的是话语所有要素中最神秘和最普遍的东西，它使得个人表达成为为真理而说、对真理的谈论以及在真理内的说话。然而，话语的每一个分支，每一个文本，每一个陈述都有自己的真理准则，正是这些才确定了关联物、适宜、规范性、确定性等诸如此类的问题。福柯正确地注意到，当人

们作为文献学家，也可以说是文献式地写作时，他的写作，其形式，其构型，其陈述将会严格地适应彼时彼地的文献学所可能特有的清晰阐述。强加于写作之上的这种区域性但又是生产性的限制以及随之而来的对文本的解释，使福柯的文本读解程序大大迥异于德里达的解读，但是，从理论上看，这些限制也对文本进行了安置和定位，同时它们的表现较之德里达的可能的再现戏剧而言远为戏剧化。

福柯最令人感兴趣的也最成问题的历史和哲学主题是，话语和文本都是隐而不现的，话语最初是伪装和表现为写作或文本；话语不是在某个时间点上，而是作为普遍文化和特定知识的历史中的一个事件，隐藏了对其构型的制度性控制和它同具体权力的联系。在福柯著作中的此处以及别的地方，他使他的意图明确化了，即使我们并不肯定他试图描述的是常识意义上的事件，还是一个极其特殊意义上的事件，或者两者都是。我的倾向是认为福柯正在描述一个文化所历经过的阶段。因为这个阶段被认为持续了很长一段时间，于是这个事件就表现为是语言和再现间的根本性的空间关系的逐渐改变。我们再一次位于戏剧空间内，尽管它较之德里达的戏剧空间而言有厚重得多的历史维度。在《词与物》中，福柯围绕着一个极其简单的和一个极具指导性的种类间的比较，建立了他对事件的描述。至少直到18世纪末期，他说，人们才相信，话语（作为存在秩序的再现的语言）"确保了在平面内最初的、自发的、无需考虑的对再现的运用"。或者，我们可以更恰当补充一句，是在准戏剧空间内的运用。现在，这至少看起来是福柯打算描述的事件之前的一个事例，而这种事件将先它之前的现实和语言的关系改变得如此彻底，如此地带有戏剧性而难以理解。

当"词不再和再现相交叉且不再向事物的知识提供一种自发的网络时"，[®]变化就发生了，话语就变得大有问题且似乎是抹擦了自己，因为它不再是被迫地直接再现外在于它的任何事物，这就是福柯称作的"语言的发现"的时刻，尽管是一种散布语言。他所描述的是我们在《远大前程》那一章中或许能更好地理解的东西，狄更斯在任何地方都没有说他所呈现的是一部戏剧，也不是以《哈姆莱特》命名（莎士比亚的戏剧，整个演出都以这个剧

本为基础)。这种情景的喜剧即是:我们或多或少地明白演员正试图演出他们对其一知半解的戏剧,但是我们明白这一点是因为狄更斯的语言间接地导演着整个演出,再现出了舞台和演员,插入了观众的反应。由于小说惯例——其中特定的指涉性和语言的准现实性的运用都是可允许的,读者由此可提出特定期待和反应——所有这些都是可能的。换句话说,狄更斯描写的戏剧存在于小说语言中,这种小说语言甚至吸收和采用了现实而应对现实完全负责。然而,小说惯例是从一个平面或一个网络内单独再现现实的负担中解放出来的语言,更恰当地说,平面——在此是戏剧——是小说惯例的一种运用,它被迫和小说一样运作,小说式地指涉外物。对于文献惯例而言,它完全不同地看待词语,因此有很多种语言,每一种都以自己的方式行事,每种都要求不同的生产、传播、记录规则,每种都通过只有在大量的调查后才能得到的规则而存在。这种特殊语言是话语的现代形式:

> 在19世纪的开始,[词]……重新发现了它们古老的、谜一般的厚度。尽管不是为了恢复文艺复兴期间词所隐匿起来的曲线,也不是为了在符号的循环系统中将事物混合起来。一旦远离了再现,语言就会——直到今日——仅仅以散布的方式存在着。[49]

语言散布的目击者是尼采和马拉美——他们共同绘制了语言可能活动的空间。尼采认为,语言完全取决于历史、环境,在特定时刻个人对语言的运用以及说话者。后者将语言视作是纯粹的词,它"在其孤独中,在其脆弱的摇摆中,在空气中,只有词本身——不是词的意义,而是它的谜一般的、晃动的存在"。因此,"我们思想的全部好奇心现在应驻扎在这个问题中:语言是什么,我们如何能围绕它找到一种方式以便使它在自我中,在它全部的丰富性中显露出来?"既然语言位于尼采和马拉美所表明的两个极端之间,福柯就将他的著作定位于他们之间,在此"要发现一再被包容于一个单一空间内的语言的巨大嬉戏"。这个原则就使得语言——如果可能的话,连同话语,又一次显现在隐蔽的散布领域内——语言是在古典时期结束以后才变

为散布式的。

我想，我从《词与物》中援引的这些段落是早期福柯的典型。我们注意到，使语言和话语重现是明智的历史学家的任务；即使话语的消失只是被描述为考古学事件。福柯自《词与物》以来的全部著作都是对这个问题，即"语言和话语如何、何时、为何消失?"的重新界说，它使它变成一个最紧迫的政治和方法论问题。福柯回答说话语不会轻易地消失但会隐而不见，由此他开始了对这个问题的回答，他补充说，如果话语消失了，它之所以如此是因为政治原因，对它而言，它越是更好地被用来实践，它就越是控制其材料和主体的阴险形式，于是，现代话语的这种有效性同它的隐蔽性、罕见性联系起来，每种话语，每种语言——精神病学的、监狱学的、批评的、历史的——在某种程度上都是晦涩的行话，但它也是文化内的一套控制语言、一套机构，它控制着它所组构的特殊领地。

1968年，福柯的思想发生了主要的变化，他不是在本体论而是在政治和伦理的框架即"尼采的框架"内重新思考语言问题。这样，不是使话语现身作为历史任务，而是作为政治任务，我们就可以最恰当地理解语言。这种模式应是战略式的而不是最终的语言式的：

> 我持续的时间越长，我就越来越感到，话语构型和知识谱系需要分析，这种分析不是依照意识类型，知觉模式和意识形态形式，而是依据权力战术和策略。战术和策略通过对经验的嵌入、配置、划分和控制以及对领地的组织——它很好地构成一门地理政治学，在此，我的先入之见将同你们的方法联系起来——而展开。在未来几年内我想讨论的一个主题是作为知识和组织的策源地的部队，人们仍需要研究堡垒、"战役"、"移动"、"殖民地"、领土等的历史。地理当真有必要处于我的关注中心。[50]

一方面是主导文化的权力，另一方面是非个人的方法和规训系统，这两者之间站立着批评家。现在，我们回到我的最初构想，同时我也希望能更多

地意识到类似于福柯所意指的地理政治立场。德里达的文本性理论使批评对准了从超验所指的高压下解放出来的能指，福柯的批评却是从对能指的考虑转移到对能指的位置的描述，这个位置罕有纯洁性，方向不定，或无确切的话语规训权威。换句话说，福柯关注的是对一种力量的描述，正是通过这种力量，能指才占据一个位置。所以在《监禁与惩罚》中，他能够表明，刑罚话语如何能够反过来在监狱的全景建筑的结构、控制、心理、道德经济中指派犯人的位置。但福柯似乎对考察这种情况为何发生并无兴趣。

现在，文本能指的这么一种严格的可能甚至是决定性的历史观的价值不仅仅在于它是历史性的，它的更大价值是唤醒了批评，使其认识到一个能指占据一个位置，在一个位置中表意，能指——不是代表着——就是一种具有明确政治和知识结果的意愿行为，是对控制和包容巨大而详尽的物质领域的战略性欲望的满足行为。对这种意愿行为的不认同也就是我们所发现的解构派的不认同，以及随之而来的对意愿行为的否定和忽视。这样，经由福柯的批评，我们得以理解文化是一个规训体，这个规训体具有知识的有效力量，而这种力量同权力系统性地——但又决非直接和有意地——联结起来。

福柯的教导是，一方面他对德里达的作品作了补充，另一方面他又开辟了新方向。他提出的历史观以此为出发点：18世纪末期的知识发生了重要而巨大的未加解释的变化，知识以一个压迫式的暴君转化为知识和权力的战略性联结。19世纪出现的特定的规训范围就是细节的规训，通过它，人类主体第一次分崩离析为密密麻麻的细节，然后，计划使这些细节起作用同时也使它们变得温顺的科学将这些细节进行累积和吸收，从此逐渐形成了一个扩散式的维持秩序的统治机器和研究机会。我想，福柯提出的是一种批评，它的描述潜在地同它理解的知识一样广泛和详尽，对福柯来说，哪里有知识和话语，哪里就该有批评去揭露文本的确切位置和位移，因而它也就将文本视作这样一个表意过程：它表达了将要呈现的有效历史意志，表达了成为文本和表达立场的有效欲望。

这种批评尽管有意地同文化霸权分隔开来，但它仍是文化内部的一种

有意义的活动。它使批评家从这些障碍物——系科、教条、垂死的学术传统形式化强加于它们之上——解放出来，并且也打开了对话语现实进行挑衅式的研究的可能性，这种话语现实自18世纪以来就控制着文本的生产。然而，尽管这种工作有非凡的世事性，福柯还是采用了有点奇怪的消极而乏味的观点，即不是使用权力，而是权力是怎样，是为什么被获取、使用和控制的观点，这就是他不同意马克思主义而引起的最危险的结果，也是他的著作中最难让人信服的地方。即使有人完全同意他的观点，即他所称作的权力的微观物理学被实践着而不是被抑制着，它不是统治阶级要求和保留的特权，而是其战略立场的全部结果，[4]阶级斗争概念和阶级本身的概念仍不能因此而化简至——同国家权力、经济控制、帝国主义战争、从属关系、抵制权力的强取一起——过时的19世纪政治经济概念的地位，无论别的权力如何可能是种间接的官僚训导和控制，仍旧有一些可查清的变化出现在权力控制者和对他人的支配者那里。

简言之，权力既不能同没有蜘蛛的蜘蛛网相比较，也不能同平滑的功能性的流线图相比较，大量的权力仍处在诸如关系、能力这样粗糙的条款中，关系和能力是统治者和被统治者、财富和特权、独裁垄断和核心国家机器之间的关系和能力。福柯在想避免这种粗糙观念即权力是无中介的统治的观念的过程中，他多多少少地消除了仍潜藏于现代社会中的反对力量的中心辩证法，尽管十分明显地有完美的“电子通讯技术”控制方法和似乎控制一切的非意识形态功效。人们在福柯那里未见到的东西是类似于葛兰西的对霸权、历史的障碍、关系整体的分析，这种分析是从一个积极介入的政治性工人的角度作出的。对这个工人来说，对发挥作用的权力的充满魅力的描写决非是在社会中改变权力关系的企图的替代物。

在很大程度上，福柯有缺陷的权力态度缘自于他对历史变化问题不够注意。尽管他相信历史不能作为一系列的暴力不连续性（由战争、革命、伟人所引起）而单独地被研究，在这方面他是正确的，但他仍然低估了历史中的这样一些刺激性力量，诸如利润、野心、观点和纯粹的对权力的热爱，同时他对这样一个情况似乎也不感兴趣，即历史不是一个同质的法语版图而是

不平衡的经济、社会和意识形态间的复杂的互动。他的作品所作的大量研究最主要的意义不是权力如何在现代社会中施展的种族中心主义模式，而是一个大得多的画幅的一部分，比如，它就包括欧洲和世界其余部分的关系，福柯似乎没有意识到，在这个范围内，话语和规则的观点是十分武断的欧洲式的，他也没有意识到规训——它同运用大量细节（和人类）的规训的使用一道——如何也曾被用来统治、研究和重构——接下来就是占领、统治、开采——几乎整个非欧洲世界的。

简单的事实是，在1815年——当时欧洲力量统占着大约35%的地球表面和1918年——此时已占据了超过85%的地球表面——之间，话语权力也相应地增长。人们可以十分明确地寻问，是什么使得马克思、卡莉雷、狄斯累里、福楼拜、内瓦尔、雷南、奎特、施奈格尔、雨果、于倒特、库维尔和波普全都用"东方"一词来根本性地指代同一现象，尽管他们之间存在着巨大的意识形态和政治差异。[52]这其中的主要原因是对一个被称作东方的地理整体和被称作东方学的研究的构建，这种构建认识到支配非欧洲世界的欧洲意愿的一个极其重要的内容，它不仅有可能建立一个有序的研究学科，还有可能建立一套机构，一套潜在的词汇（或一套阐述的可能性），一个臣属问题，最终——当它在19世纪末期出现在哈布苏和科罗歇的著作中时——是一个臣属种族，福柯的体系和东方学间的平行关系非常显著。因为，作为一种话语，东方学像所有的话语一样，都"由符号构成，但它们（话语）所作的不仅仅是将这些符号用来指明事物，正是这个'不仅仅'才使得话语不会化简至语言和言谈，正是这个'不仅仅'才是我们应该表明和描述的"。[53]

在东方学的话语和学科中，这种"不仅仅"是一种权力，它使"我们的"印欧语系语言和"他们的"闪米特语言作出文献学的区分——在这种区分中，一种语言优于另一种语言的明确估价被表现出来；它也是一种机构性力量，对东方智慧、神秘的东方、不可靠的和衰退堕落的东方等等作出判断说明。而且，研究东方的教授席位在全欧洲的巨大增长，论及东方的著作大量涌现（仅就近东而言，在1850—1950年间，估计有60000本著作），东方社团，东方的探险投资、地理社团等的涌现，最后是巨大的殖民官僚机构，政府部门和

研究工具的建立——所有这些远"不仅仅"是符号"东方"所单纯地指涉的东方。最重要的是,东方主义对被指定为"东方"的一切物事、一切人都有控制生和死,在场和缺席的认识论和本体论的权力。在1833年,拉马丁考察了东方,将他的所见所闻写在《东方航行》一书中,这本书记录了许多同当地人的讨论、对当地村庄的访问、同他们一起的就餐。然而,除了通过东方学话语力量将欧洲和东方指派为本质上不同的存在和非存在类型,人们如何解释他附加于《航行》中的陈述——它说东方是一个没有居民、真正公民和边界的领土?像所有的话语一样,东方学同司法话语密切相关——比如爱默尔·德·瓦特尔的有关合法居住的领土和欧洲人侵占没有真正居住者的领土的权利理论。东方学和生物话语也密切相关,不仅仅是库菲耶的类型学,还有杰弗罗伊·德·圣特·希勒尔的对怪异、变态类型研究的畸形学;它还同马库雷的1835年的印度教育草案中所表达的教学学科有关。

最主要的是,它还是作为一门细节学科,一门有关东方详实的理论,通过它,东方生活的每一个细微方面都表现出它所表达的东方本质,这个理论还意味着东方学对它的东方具有某种优势、权力和权威,在东方学中,文本集中起来,这样,大量的秘密的东方手稿运向西方作为极详尽研究的材料。在19世纪期间,人体也被越来越多地聚集起来,这样,东方种族和它们的领地就被欧洲宗主国所占领,这两种聚集紧密相关,同它们的行为准则一样。如果我们相信吉普林的沙文主义式的白人仅是反常的话,那我们就无法明白,在某个范围内,白人仅是对一个学科的一种表述——如同刑法学科一样——该学科的目的是在身份上将非白人理解和限定为非白人,从而使"白"这一概念更为清楚、纯粹和有力。如果我们不理解这一点,那么我会比19世纪的每一个主要的欧洲知识分子和文化角色所理解的要逊色得多,这些知识分子从契特贝恩德、雨果等早期浪漫派到阿诺德、纽曼、密勒、T.H.劳伦斯、福斯特、巴雷斯、威廉姆、罗伯特、史密斯、瓦莱里等等数不胜数,他们所看出的是欧洲话语——如果愿意的话,也可称为欧洲能指——的确证权力和对非欧洲,非白人的一切所不断施加的力量之间的必然的和有价值的联系。当然,我指的就是帝国主义文化霸权。但是,需要警觉的是,在一定的程

度内，迷失于“深不可测”的文本性要素的大量的当代批评似乎对文本性中令人敬畏的构成性权威浑然不觉，这些权威是类似于福柯意义上的广泛基础性的**文化**规训力量的权威。

我可以以一个更确定的解释作小结。我已在暗示，批评是或应当是一种认知行为，它也是一种知识形式。现在我发现自己正在说，如果——如同福柯试图表明的——所有的知识都是论争式的，那么，作为一种活动或知识的批评也应是公开论争的。我的兴趣是重新赋予批评话语某些东西，这些东西不止是沉思式的努力或者是赏习式的技术性的阅读方法，十分明显，恰当的读解无法替代，德里达所例示的一个分支中的批评确实在努力地做和努力地教学。对德里达和福柯表现出的当代批评意识，我的感觉是它最先使自己同主导文化分离出来，接着占据了一个位置并为自己采取负责的敌对立场，于是它就可以开始它的有意义的认知活动，从而有意地解释、富于理性地发现和了解文本中陈述的力量：也就是说，陈述和文本，在或多或少地有效行事之际，总是伴随着这样的结果：批评的事业应是揭露——因为如果文本是一种深刻的人类活动形式，它们就应和其他深刻的甚至可能是压抑的和替代式的人类活动形式密切相关。

批评不能断定它的区域仅仅限于文本，甚至不是重要的文学文本，它应同其他话语一道将自己视作是居住在一个极富竞争性的文化空间内——在这个空间内，在知识的持续和传播中值得一提的是能指——这个文化空间是一种事件，它留下了人类主体持续不断的踪迹。一旦我们采纳这个观点，那么，在广泛文化领域中作为被隔绝的圆场的文学就消失了，与之一起自洽的人文主义的无辜的修辞也消失了。反之，我想，我们能够在文学以及其他文本所具有的历史和政治的有效性中的更大的标界的意义上阅读和写作。

注　释：

① 米歇尔·福柯：《知识考古学》，纽约：万神殿，1972年，第23—24页。

② 同上。

③ 斯坦利·费什:《这堂课里有文本吗?》,剑桥:哈佛大学出版社,1980年。

④ 米歇尔·福柯:《词与物》,纽约:万神殿,1970年,第327页。

⑤ 福柯对德里达的批评可在《疯狂与非理性》(巴黎:加力马出版社,1972年)的新版的附录中找到。

⑥ 雅克·德里达:《播撒》,芝加哥:芝加哥大学出版社,1981年,第63页。

⑦ 否定神学的例子,人们应举出《文字学》中极富鼓动性的前几章。

⑧ 雅克·德里达:《立场》,巴黎:Editions de Minuit,1972年,第57—58页。

⑨ 米歇尔·福柯:《监禁与惩罚》,纽约:万神殿,1977年,第137页,第138页。

⑩ 米歇尔·福柯:《词与物》,第12—14页。

⑪《问答录》、《精神》,第850—874页。

⑫ 雅克·德里达:《哲学的边缘》,巴黎:Minuit,1972年,第31—78页。

⑬ 雅克·德里达:《文字学》,巴尔的摩:约翰·霍普金斯大学出版社1976年,第161页。

⑭ 雅克·德里达:《自我和疯狂史》,载《文字与差异》,芝加哥:芝加哥大学出版社,1978年,第38页。

⑮ 同上,第55页。

⑯ 雅克·德里达:《哲学的政治:查特莱特、德里达、福柯、利奥塔、塞尔》,巴黎:Bernard Grasset,1976年。

⑰ 雅克·德里达:《文字学》,第158页。

⑱ 同上,第228页。

⑲ 雅克·德里达:《强力和表意》,载《文字与差异》,第20页。

⑳ 雅克·德里达:《声音和现象,及论胡塞尔符号理论文集》,伊文斯顿:西北大学出版社,1973年,第51页。

㉑ 同上,第101—102页。

㉒ 狄更斯:《远大前程》,1861年。此处译文用的是上海译文出版社1979年版王科一先生的译文,个别文字、标点作了改动。——译注。

㉓ 雅克·德里达:《声音和现象,及论胡塞尔符号理论文集》,第159页。

㉔ 雅克·德里达:《残酷戏剧》,载《文字与差异》,第249页。

㉕ 杰弗里·哈特曼在《佐治亚评论》上的两篇文章:《文本先生:论德里达和他的〈丧钟〉》(1975年冬季)第759—797页;《文本先生Ⅱ:回声处的显灵》(1976年春季)第

169—197 页，对《丧钟》和德里达的华丽词句作了极好的阐释。

㉖ 雅克·德里达：《文字学》，第 12 页。

㉗ 雅克·德里达对风格和性征的最广泛的分析可在他的《风格问题》（巴黎：Editions 10/18，1973 年，第 235—299 页）中找到。

㉘ 雅克·德里达：《文字学》，第 101 页。

㉙ 雅克·德里达：《播撒》，第 55—61 页。

㉚ 同上，第 277 页。

㉛ 同上，第 42 页，第 52 页。

㉜ 同上，第 223 页。

㉝ 雅克·德里达：《哲学的边缘》，第 209—246 页。

㉞ 雅克·德里达：《播撒》，第 134 页。

㉟ 同上，第 221 页。

㊱ 雅克·德里达：《哲学的边缘》，第 1—25 页。

㊲ 见德里达为孔狄亚克的著作所写的导论。

㊳ 雅克·德里达：《播撒》，第 158 页。

㊴ 雅克·德里达：《哲学的边缘》，第 247—324 页。

㊵ 雅克·德里达：《哲学的政治》，第 87—88 页。

㊶ 同上，第 73 页。

㊷ 见他的论文《论延异》，载《哲学的边缘》，第 3—29 页。

㊸ 雅克·德里达：《立场》，第 17 页。

㊹ 米歇尔·福柯：《疯狂与非理性》，第 602 页。

㊺ 说到德里达时，我已提过这一点，见《当代批评走过的路和未走过的路》。

㊻ 米歇尔·福柯：《疯狂与非理性》，第 8 页。

㊼ 米歇尔·福柯：《话语的秩序》，第 22 页。

㊽ 米歇尔·福柯：《词与物》，第 304 页。

㊾ 同上，第 304 页。

㊿ "地理问题"，1976 年访谈，《权力/知识》，纽约，1980 年，第 77 页。

51 米歇尔·福柯：《监禁与惩罚》，纽约，1978 年，第 26 页。

52 见我的《东方主义》。

53 米歇尔·福柯：《知识考古学》，第 53 页。

后　记

本书的出版缘自一伙学生的共同嗜好，一种对理论的狂热嗜好。在北京北三环附近一所大学的斯多葛式的宿舍楼里，这些学生们通宵达旦，扑在从各地图书馆复印而来的外文资料上。这些资料少有装订成册的，它们只是散乱地铺在桌上、床上、书架上，有些还飘到了不为人注意的某个角落里。这些在旁人看来枯燥、乏味而且艰涩的拼音文字，在这些简陋的房间里却散发着某种魔力，它们牢牢地抓住了这些学生。即便在有限的闲聊中，他们的话题也总是充斥着“权力”、“话语”、“互文性”和“主体性”等，并且还夹杂着德里达、巴特勒、或者《泰凯尔》这样一些名字(当然，偶尔也会提到校园中的女生)。他们宁可一遍遍重复着这些话题，也不愿意旁及其他。在此，重复并不意味着无聊乏味，而是意味着对快乐的回忆和温习。

正是在这样一种氛围中，正是这样一种理论嗜好，才促成了我们的这样一种冲动，将某些具有冲击力的理论引爆到中国来。而一旦动了这个念头，我们就本能地首先想到了后现代性。之所以是本能的，主要出于两个原因：首先，后现代在中国已经成了一个负荷累累的词语，在它的意义框架里，盛满了各种各样的注释、界定、评述、论证、针砭。就此，后现代失去了它的原初面目。我们的意图正是尽可能地为后现代清理出一个谱系。另一个原因是，如果容许我们坦率地说的话，我们对后现代的认同要远远超过对它的批判——我们当然不会译介我们毫无兴趣的东西。而且，更主要的是，我们对后现代的认同完全是出自直觉和感性。

后现代这样一种西方的激进理论被有着悠久人文传统的杭州所接纳，这让我们深感荣幸。是李宁女士的耐心和理解促成了这一切。如果说编译

这样一本石头般坚硬的书尚需要一些勇气和能力的话，那么，我们的这些勇气和能力则受惠于我们的老师罗钢教授和刘象愚教授。这本书的译者都是同窗，不久，他们将四散而去。不过，在它的字里行间，却会长久地刻写他们的过去和友谊。

译者

2000年5月于北京